

نَجْمَةُ الْإِلَافِ وَالنَّجْمَةُ وَالنَّجْمَةُ

تَجَلُّدُ الْفِكَرِ الدِّينِيِّ الْأَسْمَاءِ

تأليف

محمد أقبال

ترجمة

عباس محمود

راجع مقدمته والفصل الأول منه

المرحوم عبد العزيز المراغى بك

• وراجع بقية الكتاب

الدكتور مهدي علام

القاهرة

مطبعة الجليلي باليلف والنجم والنجم

١٩٥٥

مجلة الأنثروبولوجيا والنسب

تجديد الفكر الديني الإسلامي

تأليف

محمد أقبال

ترجمه

عباس محمود

راجع مقدمته والقصل الأول منه

المرموم عبد العزيز المرافى بك

وراجع بقية الكتاب

الدكتور مبرى علام

القاهرة

مطبعة دار الفكر والنشر

١٩٥٥

فهرس الكتاب

صفحة

مقدمة	١
١ — المعرفة والرياضة الدينية	٥
٢ — البرهان الفلسفى على ظهور التجربة الدينية	٣٦
٣ — الألوهية ومعنى الصلاة	٧٥
٤ — روح الثقافة الإسلامية	١٤٢
٥ — مبدأ الحركة فى بناء الإسلام	١٦٨
٦ — هل الدين أسر ممكن ؟	٢٠٩

مقدمة

القرآن الكريم كتاب يعنى بالعمل أكثر مما يعنى بالأمأى ومع هذا فهناك أناس من العسير عليهم بحكم مزاجهم أن يتمثلوا عالماً جديداً عليهم ليستأنفوا الحياة على هذا النسق الخاص بالرياضة الباطنية التى هى الهدف الأسمى للدين .

وفضلاً عن هذا ، فإن الجيل الحديث بحكم ما أدركه من تطوّر فى نواحى تفكيره ، قد اعتاد التفكير الواقعى ، ذلك النوع من التفكير الذى زكّاه الإسلام نفسه ، فى المراحل الأولى من تاريخه الثقافى على الأقل . وقد جعلت هذه العادة الرجل المصرى أقل قدرة على هذه الرياضة النفسىة ، بل بات يشكّ فى قيمتها لأنها عرضة للخداع .

وقد عملت المذاهب الصوفيّة الصحيحة عملاً طيّباً من غير شكّ فى تكيف الرياضة الدينىّة فى الإسلام ، وفى توجيه خطاها . ولكن الممثلين لفكرة التصوف فى العصر الأخير ، بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا عاجزين تمام العجز عن قبول أى إلهام جديد من الفكر الحديث والتجربة المصرية . وهم يزاولون أساليب خلقت لأجيال كانت لها نظرة ثقافيّة تختلف عن نظرتنا نحن فى نواح هامة .

يقول القرآن الكريم « مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَفْسُقُكُمْ إِلَّا كَفَنَسٍ وَاحِدَةٍ » ومكابدة هذا النوع من الوحدة البيولوجية للتضمنة فى هذه الآية يحتاج إلى طريقة أقلّ عنفاً من الناحية الفسيولوجية ، وأكثر ملاممة من الناحية النفسية لهذا الطراز

من العقل الواقعي^(١) ، فإن عدمنا مثل هذه الطريقة تصحيح الحاجة إلى وضع المعرفة الدينية في صورة علمية أمراً طبعياً .

ولقد حاولت في هذه المحاضرات ، التي أعدتها بناء على طلب الجمعية الإسلامية بمدراس ، وألقيتها في مدراس وحيدر أباد وعليكرة . بأن أحاول بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديداً ، آخذاً بعين الاعتبار للتأثر من فلسفة الإسلام ، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة . والاحظة الراهنة مناسبة لكل المناسبة لعمل كهذا .

لقد تعاملت الطبيعيات القديمة نقد أسسها التي قامت عليها أولاً ، فأدى هذا النقد إلى سرعة اختفاء المادّية التي قالت الطبيعيات بوجودها أول الأمر . وليس ببعيد ذلك اليوم الذي يكشف فيه كل من الدين والعلم اتفاقاً متبادلاً بينهما لم يكن حتى اليوم منتظراً .

(١) آية ٢٨ سورة لقمان — الآية الكريمة مسوقة لإثبات قدرة الله على البعث ، وأنه يستوى في قدرته خلق نفس واحدة وخلق ما لا يحصى من الملايين يوم الحساب (فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة) سورة النازعات ، آية ١٣
(عبد العزيز الراغب)

لا شك في أن الآيات نزلت رداً على من اعترض على بقاء جهور عفير بزجرة واحدة كما أبانه الأستاذ الراعي . ولكنها تشير بطرف خفي ، كما شرح لنا المؤلف نفسه رحمه الله ، إلى وحدة أحوال الحياة من حيث مجموعها قلة وكثرة وزماناً ومكاناً . وقد احتار لذلك تعبيراً حاصاً وهو « الوحدة البيولوجية » .

وقصد للمؤلف من « الناحية السيولوجية » الناحية الجسمانية نظراً إلى منزع الأديان الأخرى . فإن المؤلف ولد في البيئة الهندية وترّبى فيها ، وهي منبت الأديان الشهيرة الثلاثة : الهندية ، والبوذية ، والجينية . وجميعها تقرر أن الراحة الجسمانية تحول دون التقدم الروحاني ، فغرس على أتباعها مجاهدات جسمانية شاقة ورياضات بدنية عنيفة . وكان أجداد المؤلف رحمه الله من البراهمة ، وقد أشار إلى ذلك في أحد دواوينه ، إنما أسلم أحدهم عند اتصاله بصوفي مسلم صادق .
(السيد أبو النصر أحمد الحسيني)

على أنه ينبغي ألا يفتى عن أذهاننا أن التفكير الفلسفى ليس له حدّ يقف عنده ، فكلمة تقدمت المعرفة ، وفتحت مسالك للفكر جديدة ، أمكن الوصول إلى آراء أخرى ، غير التى أثبتناها فى هذه المحاضرات ، وقد تكون أصح منها . وعلى هذا فواجبنا يقتضى أن نرغب فى يقظة وعناية تقدم الفكر الإنسانى ، وأن نقف منه موقف النقد والتمحيص ؟

محمد إقبال

المعرفة والرياضة الدينية

ما طبيعة الكون الذى نعيش فيه وما بناؤه العام ؟ أهناك عنصر ثابت فى تركيب هذا الكون ؟ وكيف نكون بالنسبة إليه ؟ وأى مكان نشغله منه ؟ وما نوع السلوك الذى يتفق وهذا المكان الذى نشغله ؟ هذه المسائل مشتركة بين الدين ، والفلسفة ، والشعر العالى الرفيع . غير أن المعرفة المستفادة من هواتف الشعر شخصية بالضرورة ، فى نوعها وفى طبيعتها ، وهى مجازية مبهمة غير محدّدة . والدين — فى أكل صوره — يسمو فوق الشعر ، فهو يتخطى الفرد إلى الجماعة ؛ وفى موقفه من الحقيقة الكلية يتعارض مع مجزئ الإنسان وقصوره ، فهو يفسح مطالبه ، ويستمسك بأمل لا يقل فى شئ عن شهود الحق شهوداً مباشراً . فهل من الممكن إذن ، أن نستخدم فى مباحث الدين المنهج العقلى البحت للفلسفة ؟ إن روح الفلسفة هى روح البحث الحر ، تضع كل سند موضع الشك ، ووظيفتها أن تنقضى فروض الفكر الإنسانى التى لم يتحصها النقد إلى أغوارها . وقد تنتهى من بحثها هذا إلى الإنكار ، أو إلى الإقرار فى صراحة بعجز التفكير العقلى البحت عن اكتناه الحقيقة القصوى أما جوهر الدين فهو — على عكس هذا — الإيمان . والإيمان كالتأثير يعرف طريقه الخالى من المعالم غير مسترشد بالعقل . وفى هذا يقول شاعر الإسلام الصوفى العظيم^(١) : « العقل يترصّد قلب الإنسان النابض ويحرمه ذلك الزخّر من الحياة الكامنة فيه » .

(١) لم يصرح المؤلف باسم الشاعر الصوفى العظيم ، ولعله يريد جلال الدين الرومى .

على أننا لا نستطيع أن ننكر أن الإيمان أمر أكثر من مجرد الشعور ، فهو في حقيقته يشبه رضا النفس عن علم ومعرفة . ووجود الفرق المختلفة من المتكلمين والمتصوفة في تاريخ الدين شاهد بأن الفكر عنصر جوهرى من عناصره . وإلى جانب هذا فإن الدين ، من حيث هو عقيدة ، هو — كما عرفه الأستاذ هويتهد — « نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثير في تكييف الخلق ، إذا صدق الاعتقاد بها ، وفهمت فهماً واضحاً قوياً » . وإذا كانت غاية الدين وهدفه الأسمى تكييف الإنسان وهدايته في تديره نفسه ، وفي صلاته بغيره ، فقد أصبح من الجلى أن الحقائق التى يشتمل عليها الدين ينبغى ألا تبقى غير مقررة فما من أحد من الناس يقامر بالإقدام على عمل ما على أساس مبدأ خلقى مشكوك في قيمته . وفى الحق أن الدين — نظراً لوظيفته أشد حاجة حتى من المبادئ العلمية المسئلة ، إلى أساس عقلى لمبادئه الأساسية فقد يتجاهل العلم الإلهيات ^(١) التى تعتمد على العقل ، بل لقد تجاهلها حتى الآن . ولكن الدين لا يكاد يستغنى عن السعى إلى التوفيق بين المتضادات التى نجدها في عالم التجربة ، وعن تعليل يبرر أحوال البيئة التى تجد الإنسانية نفسها محاطة بها . ولهذا نجد الأستاذ هويتهد يلاحظ بحق أن عصور الإيمان هى عصور النظر العقلى ^(٢) .

(١) الإلهيات هى الترجمة التى اسطلى عليها المتقدمون لكلمة ميتافيزيقا metaphysics — انظر كتاب النجاة لابن سينا ١٩٨ . (المترجم)

(٢) لعل المؤلف يريد الدين فى أكل صورة وإلا فالثنين باعتباره معتقداً ما لا يبحث عن فلسفة هذا المعتقد فى استمان المرء فى تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة لا يطل المعتقد معتقداً بل يصح معرفة .

والمعتقد والمعرفة أمران نسيان يختلفان — كما قال جوستاف لوبون — من حيث المصدر اختلافاً تاماً فالمعتقد كناية عن إلهام لا شعورى ناشئ عن علل بعيدة عن إرادتنا ، والمعرفة اقتباس شعورى عقلى قائم على الاختبار والتأمل . (عبد العزيز المراعى)

على أن النظر العقلي في الإيمان ليس معناه التسليم بتعالى الفلسفة على الدين .
فالفلسفة من غير شك حقّ الحكم على الدين ، ولكن طبيعة ما يراد الحكم عليه
لن تدعن الحكم الفلسفة ، إلا إذا كان هذا الحكم قائماً على أساس ما يضعه هو
من شرائط . وعندما تهيأ الفلسفة للحكم على الدين لا تستطيع أن تفرد له مرتبة
دنيا بين الموضوعات التي تتناولها . فالدين ليس أمراً جزئياً : ليس فكراً مجرداً
مخسب ، ولا شعوراً مجرداً ، ولا عملاً مجرداً ، بل هو تعبير عن الإنسان كله ،
ولهذا يجب على الفلسفة ، عند تقديرها للدين ، أن تعترف بوضعه الأساسى ،
ولا مناص لها عن التسليم بأنه له شأنًا جوهرياً في التأليف بين ذلك كله تأليفاً يقوم
على التفكير .

وليس هناك من سبب يدعو إلى الظن بأن الفكر والبداهة متضادان
بالضرورة : فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكمل الآخر ؛ فأحدهما يدرك
الحقيقة جزءاً جزءاً ، والآخر يدركها في جملتها : أحدهما يركز نظره نحو ما فيها من
خلود ، والثانى نحو ما فيها من حدوث فالبداهة هى الحاضر فيهدف بالحقيقة في مجموعها ،
أما الفكر فيهدف إلى إدراك هذا المجموع بالتدبر في تعيين أجزائه المختلفة ، وإفراد
كل واحد منها ، والتأمل فيه على حدة . كلاهما يفتقر إلى الآخر لتجديد قواه ،
وكلاهما يتلمس شعور نفس الحقيقة التي تتكشف لكل منهما على نحو يتلام
ووظيفته في الحياة وفي الحق أن البداهة — كما يقول بركسون^(١) — ليست إلا
ضرباً عالياً من التفكير .

(١) هنرى بركسون (١٨٥٩ — ١٩٤١) فيلسوف فرنسى عظيم وله أكر
فيلسوف من النصف الأول من القرن العشرين ، يقوم مذهبه على أن الصيرورة أو التغير هو
الحقيقة الوحيدة وأن الحياة لها تلقائية خاصة بها — تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤١٧ — ٤٢٧

ويمكننا أن نقول إن التماس الأسس العقلية للإسلام قد بدأ بالرسول نفسه ، فقد كانت دائماً يدعو ربّه فيقول « اللهم اهدني لما اختلفت فيه من الحق بإذنك ^(١) » . وآثار أصحاب النظر العقلي من المتصوفة وغير المتصوفة في المصور الأخيرة تشغل فصلاً قيماً جداً في تاريخنا الثقافي ، من حيث إنه تجلّت فيها رغبة ملحّة في وضع نظام الأفكار للنسقة المنسجمة ، كما تجلّى فيها روح من الإخلاص للحق عظيم ، مع ما كان لهذا العهد من قصور جعل الحركات الدينية المختلفة في الإسلام أقل ثمرة مما كان يقدر لها لو أنها جاءت في عهد غيره . إن الفلسفة اليونانية — على ما نعرف جميعاً — كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني ، يكشفان عن حقيقة بارزة هي : أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسّعت آفاق النظر العقلي عند مفكرى الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن ^(٢) .

كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده . وكان يرى أنّ معرفة الإنسان معرفة حقّة إنما تكون بالنظر في الإنسان نفسه ، لا بالتأمّل في عالم النبات والهوائ والنجوم . وما أشهد مخالفة هذا لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضالة شأنه محلاً للوحي الإلهي ^(٣) ، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف

(١) صحيح مسلم — صلاة المسافرين — باب الدعاء في صلاة الليل . (المترجم)

(٢) الحق أن المتقدمين لم يكفوا على درس القرآن على ضوء النظر الفلسفي بل فهموه كما تقتضيه طبيعة اللغة التي نزل بها . وهذا النوع من التفسير الذي يعيبه المؤلف إنما عرس للتأخرين . ويظهر أن المراد بالتقدميين في نظر المؤلف كان غير المراد في نظر العلماء . (المراغي)

(٣) « وأوصى ربك إلى النحل أن اتخذ من الجبال بيوتا ومن الشجر وما يعرشون . ثم كلى من كل الثمرات فاسلكي سبيل ربك ذللاً ، يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس . إن في ذلك لآية لقوم يعفكرون » . سورة النحل ٦٨ — ٦٩ .

الرياح المتعاقب ، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب ، والسماء ذات النجوم ، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى . وكان أفلاطون وفيًا لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسّي ، لأنّ الحس في رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين . وما أبعد هذا القول عن تعاليم القرآن الذي يعدّ « السمع » و « البصر » أجل نعم الله على عباده ، ويصرّح بأن الله جل وعلا سوف يسألها في الآخرة عما فعلا في الحياة الدنيا^(١) . وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الإسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفي القديم ، فقرأوا الكتاب على ضوء الفكر اليوناني . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم في وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة . وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا .

وكان من نتائج هذه الثورة من ناحية ، وبتأثير من ظروف الأحوال الشخصية من ناحية أخرى ، أن اتجه النزالي إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفي . وهي دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماما ، ولا تسوّغها روح القرآن كل التسوين . وابن رشد — أكبر خصوم النزالي ، والمنافع عن الفلسفة اليونانية ضد الثائرين عليها — قد تأثر بأرسطو فاصطنع المذهب القائل بخلود العقل الفعّال ... ذلك المذهب الذي كان له في وقت ما تأثير كبير في الحياة العقلية في فرنسا وإيطاليا ، ولكنه في رأيي يتعارض تماما مع نظرة القرآن إلى قيمة النفس الإنسانية وإلى مصيرها . وبهذا غابت عن ابن رشد فكرة إسلامية

(١) « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مشغولا » الإسراء .

مثمرة عظيمة ، وساعد عن غير قصد على نمو فلسفة للحياة تورث الضعف ، وتنشئ على بصر الإنسان عند نظره إلى نفسه ، وإلى ربه ، وإلى ديناه .

وليس من شك في أن البناء من مفكرى الأشاعرة^(١) كانوا على طريق الصواب ، وقد سبقوا الفلسفة للمثالية إلى قدر من أحدث آرائها ، وإن كانت حركة الأشاعرة في جعلها لا غاية لها إلا الدفاع عن رأى أهل السنة بأسلحة من المنطق اليونانى .

أما المعتزلة^(٢) وقد قصروا إدراكهم للدين على أنه مجموعة من العقائد ، متجاهلين أنه حقيقة حيوية — فلم يحفلوا بأساليب إدراك الحقيقة إذا كانت لا تقبل التصور ، وأرجعوا الدين إلى نسق من المعانى المنطقية انتهى إلى موقف سلبي بحث ، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة — عليه كانت أو دينية — لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الواقع المتحقق في عالم التجربة .

على أنه لا سبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها الغزالي تكاد تكون دعوة للتبشير بمبدأ جديد ، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها كُنُط^(٣) في

(١) سيرة إلى أبى الحسنى على الأشعرى (٢٦٠ هـ — ٣٢٤ هـ) مؤسس علم الكلام المبرر عن رأى أهل السنة . (المترجم)

(٢) أصحاب واصل بن عطاء الذى اعتزل عن مجلس الحسن المصرى ، وهناك آراء مختلفة في سبب هذه التسمية .

(انظر بحر الإسلام لأحمد أمين ، ج ١ ، ص ٣٤٧ — ٣٦٨ الطبعة الثالثة)

(مهدى غلام)

(٣) « امانويل كسط (١٧٢٤ — ١٨٠٤) فيلسوف ألماني له أثر عظيم في الفلسفة الحديثة والأخلاق . امتاز مذهبه بنقد العقل وبيان قصوره . وله في الأخلاق نظرية سامية أثارت الإعجاب . وهو القائل « شيكان يملأني إعجاباً : السماء ذات النجوم فوق رأسى ، والقانون الخالق في نفسى » انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص ١٩٥ — ٢٤٥

(المترجم)

ألمانيا في القرن الثامن عشر . ففي ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفاً للدين ، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العقيدة (dogmatic) من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسيّاً ، فكان الطريق الوحيد إذن أن تمحى العقيدة الدينية من سجلّ المقدّسات . وقد جاء مع محو العقيدة مذهب النعمة في فلسفة الأخلاق ، وبذلك مكّن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد .

تلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر « كنط » ، وكشف كتابه « العقل الخالص » عن قصور العقل الإنسانيّ ، فهدم بذلك ما بناه أصحاب المذهب العقلي من قبل ، وصدق عليه القول بأنه كان أجلاً نعم الله على وطنه .

وإن التشكّك الفلسفي الذي اصطنعه الفزائيّ ، على تطرفه بعض الشيء ، فد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي ، إذ قضى على ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من ضلّاته ، وهو المذهب الذي سار في نفس الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل ظهور « كنط » . غير أن هناك فارقاً هاماً بين الفزائيّ و « كنط » ، فإن « كنط » تمشى مع مبادئه تمشيّاً لم يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة . أما الفزائيّ فعندما خاب رجاءه في الفكر التحليليّ ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألّف فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه . وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلاً عن العلم وعن الفلسفة المينافيزيقية .

ولكنّ تجلّي^(١) اللانهائي على طريقة الوعي الصوفي أضع الفزائيّ بتناهي العقل وعجزه عن الوصول إلى أحكام جازمة ، ودفعه إلى أن يقيم حدّاً فارقاً بين

(١) التجلي في اللغة بمعنى الظهور ، وعند السالكين عبارة عن ظهور ذات الله وصمته وهذا هو التجلي الرباني — كشف اصطلاحات الفنون والعلوم من ١٦٨٠ . (المرجع)

الفكر والبداهة وفاته أنها متصلان اتصالاً أساسياً ، وأن العقل لا بد أن يظهر لنا في صورة من التناهي والعجز عن الوصول إلى أحكام قاطعة لاتحاده بالزمان المتجدد . والرأى القائل بأن العقل في جوهره متناهٍ ، ومن ثم لا يقدر على إدراك غير المتناهي رأى ينهض على تصوّر خاطئ* لحركة العقل في تحصيل المعرفة . إن قصور الفهم المنطقي^(١) الذي يواجه كثرة من الجزئيات المتنافرة فيما بينها ، والتي لا أمل في ردها جميعاً إلى وحدة واحدة ، هذا القصور هو الذي يجعلنا نشك في إمكان توصل العقل إلى إدراك قاطع وفي الحق أن الفهم المنطقي يعجز عن تصوّر . هذه الكثرة من الجزئيات علماً واحداً متأسكاً . وطريقته الوحيدة هي التعميمات القائمة على وجوه التشابه ، ولكنّ تعميّماته هذه ليست إلا وحدات وهميّة لا تؤثر في حقيقة الأشياء الواقعة . على أنّ الفكر قادر على أن يصل في حركته العميقة إلى لانهائي سارٍ فيها ، والتصورات المتناهية المختلفة ليست إلا لحظات في حركة تجلّيه فالفكر من حيث طبيعة جوهره ليس قارّاً معطلاً بل هو متحرك فبال يتكشف إذ يمين الوقت عما فيه من لانهائية ، مثله مثل الحبة تحمل في طياتها من أول الأمر وحدة الشجرة الكاملة على أنها حقيقة ماثلة . وعلى هذا فالفكر هو « الكل » في حركة تكشفه عما في ثناياه يبدو للناظر إليه من زاوية الحدوث كسلسلة من معيّنات محدّدة لا يمكن إدراكها إلا من طريق نسبة بعضها إلى بعض . ومعاني هذه المعيّنات ليست في وحدتها الذاتية بل في الكل الأكبر ، الذي هي له مظاهر معينة . وهذا الكل الأكبر — إذا استعملنا المجاز الوارد في

(١) المراد بالفهم المنطقي العقل الاستدلالي الذي يسير على خطوات في عالم الحس المتفرق .

(للترجم)

القرآن - هو نوع من « اللوح المحفوظ » يشتمل على جميع إمكانات المعرفة التي تتعين بعد ، على أنها حقيقة ماثلة تظهر في سلسلة من التصورات المتناهية يبدو في الزمان المتجدد أنها واصله إلى وحدة ماثلة فيها بالفعل ، والواقع هو أن حضور اللانهاى الكلى في حركة الفكر هو الذى يحمل التفكير التهاى ممكناً . ولكن « كنط » والغزائى على سواء فاتها أن يدركا أن الفكر فى حركة إدراك المعرفة يتخطى حدود تناهيه . والمتناهيات ^(١) الطبيعية متنافرة فيما بينها ، وليست المتناهيات الفكرية كذلك ، لأن الفكر بجوهره لا يقبل التقيد ، ولا يستطيع البقاء حياً فى نطاق ذاته الضيق . وليس فى العالم القسيح وراء الفكر شىء أجنبى عنه ، وعندما يسهم الفكر شيئاً فشيئاً فى حياة ما هو أجنبى عنه فى الظاهر ، فإنه يحطم حدود تناهيه ويستمتع باللاتهاى الموجود فيه بالقوة . وحركة الفكر لا تصبح ممكنة إلا بسبب حضور اللامتهاى حضوراً ضمنياً فى ذاته المتناهية ، فبقى شاة الأمل متأجبة فيه ويغذيه فى حركته التى لا تنتهى . ومن الخطأ أن نحسب الفكر غير قادر على الوصول إلى أحكام قاطعة فإنه هو أيضاً على طريقة الخاصة تحية من المناهى لغير المتناهى .

ظلّ التفكير الدينى فى الإسلام راكداً خلال القرون الخمسة الأخيرة . وقد أتى على الفكر الأوروبى زمن تلقى فيه وحى النهضة عن العالم الإسلامى . ومع هذا فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب . ولا غبار على هذا اللزع فإن الثقافة الأوربية فى جانبها العلى ليست إلا ازدهاراً لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة

(١) أى الموجودات المحدودة فى عالم المادة . (المترجم)

الإسلام . وكل الذى نخشاه هو أن المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوروبية قد يشلُّ تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها . وكانت أوروبا خلال جميع القرون التى أصبنا فيها بجمود الحركة الفكرية ، تدأب فى بحث المشكلات الكبرى التى عنى بها فلاسفة الإسلام وعلماءه عناية عظيمة . ومنذ العصور الوسطى ، وعندما كانت مدارس المتكلمين فى الإسلام قد اكتملت ، حدث تقدم لا حدَّ له فى مجال الفكر والتجربة . وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة ، أن بحث فيه ذلك إيماناً وإحساساً جديدين يتفوقه على القوى التى تتألف منها بيئته . فظهرت وجهات نظر جديدة ، وحررت مرة ثانية المشكلات القديمة فى ضوء التجربة الحديثة ، وظهرت مشكلات من نوع جديد . ويدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طوق ما يحيط به من زمان ومكان وعلية ، وهى أخص مقولاته^(١) الجوهرية . إن تصوُّرنا للتعقُّل نفسه بسبيل التغير نتيجة لتقدم التفكير العلمى ، ففظرية أينشتاين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون ، وقد فتحت آفاقاً جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة .

فلا عجب إذن أن نجد شباب المسلمين فى آسيا وفى إفريقيا يتطلَّبون توجيهاً جديداً بعمقديتهم . ولهذا لا بدَّ من أن يصاحب بقطة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبى ، وكشف عن الملى الذى تستطبع به النتائج التى وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذ لزم الأمر . أضف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة فى

(١) المقولات هى أعلى أنواع النسب التى تقال على انحاء الوجود مثل الجوهر والمكم والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والمقل والأفعال وهذه هى المقولات التى قال بها أرسطو — انظر أرسطو — لعبد الرحمن بدوى ص ٨٨ .

أواسط آسيا ضدَّ الذين على وجه عام ، وضدَّ الإسلام على وجه خاص — تلك الدعوة التي قد عبرت حدود الهند بالفعل . وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ، وأحدهم ، وهو الشاعر التركي توفيق فكرت^(١) الذي توفي منذ عهد قريب ، قد ذهب في تحقيق أغراض حركته إلى حدٍّ أنه استخدم في ذلك قصائد شاعرنا المفكر العظيم ميرزا عبدالقادر بيدل الأكبر آبادي^(٢) ، حقاً لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله . وإني لأعترم^(٣) في هذه المحاضرات أن (أناقش مناقشة فلسفية) بعض الأفكار الأساسية في الإسلام على أمل إن يتيح لنا ذلك ، على أقل تقدير ، فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة — ونحاول في هذه المحاضرة التمهيدية البحث في طبيعة المعرفة والرياضة الدينية ليكون ذلك أساساً للمناقشات التالية .

إن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في نفس الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق وبينه وبين الكون من علاقات متعدّدة . ولقد كان هذا المنزع

(١) توفيق فكرت (١٨٦٧ — ١٩١٥ م) شاعر تركي مجيد بالأدب التركي الحديث ، عاش مدرساً في مدارس الحكومة وفي بعض المعاهد التبشيرية المسيحية ، وعمرراً في الصحب التركية الشني . وهو صاحب غير واحد من الدواوين . وكان الخادى الزعة . أفصح عنها بخاسة في ديوانيه « ابتاعني احتياجي » و « تاريخ قديم » . وهو بيد ركنا من أركان الانقلاب التركي اللادبي الأخير . وكان من أثر تلك الدعوة اللادينية أن ابنه خالوق التي ألف لأجله ديواناً حاملاً باسم « خالوقك دفترى » تنصر في جلاسجوف في السنة التي ذهبت أمه للصح . وخالوق الآن مهندس نصراني في أمريكا .

لم يكن يعلم الدكتور إقبال فيما نعرف باللغة التركية ، ولكن يظهر أنه اطلع على أحوال حياته وترجمة بعض أشعاره باللغة الألمانية . وقد قلده الدكتور في وضع بعض دواوينه .

(السيد أبو النصر أحمد الحسيني)

(٢) ميرزا عبد القادر بيدل الأكبر آبادي . شاعر هندي ولد في أكبر آباد (وهي مدينة تسمى اليوم « أكرا ») في سنة ١٠٥٤ هـ وتوفي ببدهلي في سنة ١١٣٣ هـ . كان يقول الشعر بالفارسية . له ديوان صغير في التصوف اسمه « عرفان » ، ومثنوى رمزي اسم « طلمس حيرت » . وله في النثر مجموعة من الرسائل تسمى « رفقات أو إنشاء » . طبعت مجموعة مؤلفاته باسم « كليات بيدل » في سنة ١٢٨٧ طبعة حجرية في بلدة لكناؤ بالهند . (السيد أبو النصر أحمد الحسيني)

التعليمى للقرآن هو الذى جعل جيته ، وهو يستعرض الدين الإسلامى بوصفه قوةً مهذبّة مؤدّبة يقول لإكرمان : « أنت ترى أن هذا التعليم لا يحقق أبداً . ونحن بكل ما لنا من نظم لا نستطيع ، بل أقول بوجه عام ، إن أحداً من البشر لا يستطيع أن يذهب أبعد من هذا » . إن المشكلة التى واجهها الإسلام كانت فى الواقع ما بين الدين والحضارة من صراع متبادل ، وما بينهما فى الوقت نفسه من تجاذب متبادل . ولقد واجهت النصرانية فى أول عهدها المعضلة نفسها ، فكان أعظم ما عنت به أن تبحث عن مستقرّ للحياة الروحية قائم بنفسه ، تلك الحياة التى رأى منشؤها يبصيرته أنه يمكن السموّ بها لا عن طريق قوى عالم خارجى عن نفس الإنسان وإنما بتجلىّ عالم جديد فى داخل النفس ذاتها ، والإسلام يقرّ هذه النظرة تماماً ، ويكملها بنظرة أخرى هى أن النور الذى بضئىء هذا العالم الجدد المتجلىّ على هذا النحو ليس غريباً عن عالم المادّة ، بل هو متغلغل فى أعماقه .

وعلى هذا فإن توكيد الروح الذى سعت إليه النصرانية يتحقق لا باستبعاد القوى الخارجية التى تخترقها أنوار الروح بالفعل — وإنما يتحقق بتنظيم علانية الإنسان بهذه القوى ، على هدى النور المنبعث من العالم الموجود فى أعماق نفسه . إن هذه الإثارة الخفية للمثال هى التى تحيى الواقع وتغذّيه ، وفضلها لا غير يتسنى لنا الكشف عن ثلثال وإثباته . والمثال والواقع ليسا فى نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما . فتحقق المثال لا يتمّ بقسم ما بينه وبين الواقع من صلات فصما كلياً يفرّق وحدة الحياة العضوية ، ويحيلها إلى متضادات مؤلّة ، وإنما يتمّ بما يبذل المثال من سعى موصول ، مندجج فيه ليجعل الواقع ملائماً معه ، بحيث ينتهى الأمر إلى استغراقه فيه واندماجه فى ذاته . ويشيع النور فى كيانه كله . إن التعارض الحاد بين الذات والموضوع ، بين فهم العالم كحقائق رياضية خارجية وبين البيولوجية الكائنة فى النفس ، هذا التعارض العنيف هو الذى

ترك أثره في النصرانية . أما الإسلام فإنه يواجه هذا التضاد بقصد التغلب عليه . وهذا الاختلاف الأساسي في النظر إلى علاقة جوهريّة بين الإنسان والكون يحدّد كلا من اتجاه هذين الدينين العظيمين نحو مشكلة الحياة الإنسانية في أوضاعها الحاضرة . كلاهما يرمي إلى تأكيد روحانية النفس الإنسانية مع فارق واحد لا غير : هو أن الإسلام ، لإدراكه ما بين اللثال والواقع من اتصال يستجيب لعالم المادّة ويبيّن طريقة السيطرة عليه بنية الوصول إلى كشف أساس لنظام واقعي للحياة .

إذن فما طبيعة العالم الذي نعيش فيه كما صورّه القرآن ؟

إن أول ما يقرره هو أن العالم لم يخلق عبثاً لجرد الخلق لا غير : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون » سورة الدخان الآيتان ٣٨ — ٣٩ .

وهذه حقيقة يجب أن توضع موضع الاعتبار : —

« إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب . الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا » سورة آل عمران الآيتان ١٩٠ — ١٩١ .

وفوق هذا فالعالم مرتّب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والامتداد : « يزيد في الخلق ما يشاء » سورة فاطر : آية ١ .

فليس هذا العالم كتلة ، وليس إنتاجاً مكتملاً ، وليس جامداً غير قابل للتغيير والتبدل ، بل ربّما استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة .

« قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير . » سورة النكבות : آية ٢٠ .

والحق أن حركات الكون واهتزازاته الخفية ، وهذا الزمان الساج في صمتٍ يبدو لأنظارنا البشرية في صورة تقلب الليل والنهار ، يعده القرآن إحدى آيات الله الكبرى : « يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » . سورة النور : آية ٤٤ .

وهذا هو السبب في أن النبي قال « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر ^(١) » . وهذا الامتداد العظيم في الزمان والمكان يحمل في طياته الأمل في أن الإنسان الذي يجب عليه أن يتفكر في آيات الله سيتم غلبته على الطبيعة بالكشف عن الوسائل التي تجعل هذه القلبة حقيقة واقعة .

« ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » . سورة لقمان : آية ٢٠ — « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » . سورة النحل : آية ١٢ .

وإذا كانت هذه هي طبيعة العلم وما يحمل في طياته من رجاء ، فما طبيعة الإنسان الذي يواجه هذا العالم من جميع النواحي ؟

والإنسان بما وهب الله له من قوى متوازنة على أحسن ما يكون ، قد ألقي نفسه في أسفل ميزان الوجود وقد أحاط به من كل جانب قوى تقيم في وجهه العقبات « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » سورة التين : الآيات ٤ — ٥ .

فلى أية حال نجد الإنسان في هذه الهيئة ؟ إننا نجد كائنًا قلقًا ، شغلته مثله العليا إلى حد أنساه كل شيء آخر ، قادرًا على إزال الألم بنفسه في سبيل بحته

(١) لا تسبوا الدهر : رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ . فإن الله هو الدهر . ورواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة بلفظ : يقول الله تعالى . يب بنو آدم الدهر وأنا الدهر يبدي الليل والنهار . وروى بأنطاط مختلفة عند أبي داود والحاكم والبيهقي وأحمد . (المرائي)

الدائم عن آفاق جديدة يفصح فيها عن نفسه . وهو ، على ما فيه من قناص ،
أسمى من الطبيعة ، من أجل أنه يحمل أمانة عظمى قال عنها القرآن إن السموات
والأرض والجالال آيين أن يحملنها : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض
والجالال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً » .
سورة الأحزاب : آية ٧٢ . ولأريب في أن سيرة الإنسان لها أول وبداية ،
ولسكن لله أن يكون مقدوراً عليه أن يصبح عنصراً ثابتاً في تركيب الوجود
« أحسب الإنسان أن يترك سدى . ألم يك نطفة من مئى مئى . ثم كان علقة
خفلق فسوى . فجعل منه الزوجين الذكور والأنثى . أليس ذلك بقادر على أن
يحيى الموتى » . سورة القيامة : الآيات ٣٦ — ٤٠ .

والإنسان إذا استهوته القوى التى تحيط به فإنه يقدر على تكييفها وتوجيهها
حيث شاء ، أما إذا غلبته على أمره فإنه قادر على أن ينشئ في أعماق نفسه عالماً
أكبر يجد فيه منابع من السعادة والإلهام لا حد لها ولا نهاية . ومع أن نصيب
الإنسان في الوجود شاق ، وحياته وهن كورقة الورد ، فليس للروح الإنسانية
نظير بين جميع الخلق في قوتها ، وفي إلهامها ، وفي جمالها . ولهذا فإن الإنسان في
صميم كيانه هو كما صورته القرآن قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو في سيرها
قُدماً من حالة وجودية إلى حالة أخرى .

« فلا أقسم بالشفق . والليل وما وسق . والقمر إذا انسق . لتتركبن طبقاً
عن طبق » سورة الانشقاق الآيات ١٦ — ١٩ .

لقد قدّر على الإنسان أن يشارك في أعماق رغبات العالم الذى يحيط به ، وأن
يكيف مصير نفسه ومصير العالم كذلك ؛ تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون ، وتارة
أخرى ببذل ما في وسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه . وفي هذا المنهج من
التخير التقديرى يكون الله في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو بتغيير ما في نفسه
« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . سورة الرعد : آية ١١ .

فأذا لم ينهض الإنسان إلى العمل ، ولم يبحث ما في أعماق كيانه من غنى ، وكفّ عن الشعور بباطن من نفسه إلى حياة أرقى ، أصبحت روحه جامدة جهود الحجر ، وهوى إلى حضيض المادّة الميتة . على أن وجود الإنسان وتقدّمه الروحي يتوقفان على إحكام العلاقات بينه وبين الحقيقة التي يواجهها ، وهذه العلاقات تنشأ المعرفة ، وهي الإدراك الحسيّ الذي يكمله الإدراك العقلي . « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نستبح بحملك وقدّس لك . قال إني أعلم ما لا تعلمون ، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على للملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » سورة البقرة : الآيات ٣٠ — ٣٣ .

هذه الآيات تشير إلى أن الإنسان موهوب بالملكة التي تجعل له القدرة على وضع أسماء للأشياء ، أي أنه يكون لتصوّرات لها . وتكوين هذه التصوّرات معناه إدراكها وفهمها . فالمعرفة الإنسانية إذن معرفة قائمة على الإدراكية ، وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يدرك الإنسان ما هو قابل للملاحظة من الحقيقة . والأمّر الجدير بالتنويه في القرآن هو توكيده لجانب الملاحظة هذا من جوانب الحقيقة .

ولنذكر هنا بعض الآيات الدالة على ذلك : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والظلمة التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » . سورة البقرة : آية ١٦٤ .

« وهو الذى جعل لكم النجوم^(١) تهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات قوم يعلمون . وهو الذى أنشأكم من نفس واحد فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات قوم يققهون . وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شئ فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنت من أعتاب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه أنظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات قوم يؤمنون » . سورة الأنعام آية ٩٧ - ٩٩ .

« ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنًا ثم الشمس عليه دليلة . ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا » . سورة الفرقان : الآيات ٤٥ - ٤٦ .

« أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . وإلى السماء كيف رفعت . وإلى الجبال كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت » . سورة الفاشية : آية ١٧ - ٢٠ .

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين » . سورة الروم : ٢٢ .

ولاشك أن أول ما يستهدفه القرآن من هذه الملاحظة التأملية للطبيعة هو أنها تبحث فى نفس الإنسان الشعور بمن تعد هذه الطبيعة آية عليه . ولكن ما ينبغى الالتفات إليه هو الاتجاه التجريبي العام للقرآن ، مما كوّن فى أتباعه شعورا بتقدير الواقع وجعل منهم آخر الأمر واضعى أساس العلم الحديث . وإثاته لأمر عظيم حقا أن يوقظ القرآن تلك الروح التجريبية فى عصر كان يرفض عالم المراثيات بوصفه قليل الفناء فى بحث الإنسان وراء الخالق . وكما أشرنا فيما سبق يرى القرآن أن

(١) فى الأصل الإنجليزى ، عند ترجمة هذه الآية ، أسقط المؤلف كلمة « النجوم » .

(مهدى علام)

العالم، له غايات جدية، فتطوراته للتغيره تحمل حياتنا على التشكل بصورة جديدة، والجدد العقلي الذى نبذله للتغلب على ما يقيمه العالم من عقبات فى سبيلنا يشحذ بصيرتنا فيهيئونا للتعقّب فيما دقّ من نواحي التجربة الإنسانية الأخرى، فضلا عن أنه يمدّ فى آفاق الحياة ويزيدها خصبا وغنى. واتصال عقولنا بغمرة الأشياء الحادثة هو الذى يدربنا على النظر العقلي فى عالم المجردات. إن الحقيقة تتوى فى نفس مظاهرها، وإن كنا كالإنسان يعيش فى بيئة كؤود لا يسمه أن يتجاهل عالم المراثى. والقرآن يبصرنا بحقيقة التغير العظيمة، التى لا يتسنى لنا بغير تقديرها والسيطرة عليها حضارة قوية الدعائم. ولقد أخفقت ثقافات آسابل ثقافات العالم القديم كله لأنها تناولت الحقيقة بالنظر العقلي ثم اتجهت منه إلى العالم الخارجى، فأمدّها هذا المسلك بالتفكر النظرى المجرد من القوة، وليس من الممكن أن تقام على النظر المجرد وحده حضارة يكتب لها البقاء.

وليس من شك فى أن البحث فى الرياضة الدينية بوصفها مصدرا للعلم الإلهي، أسبق فى التاريخ من تناول غيرها من ضروب التجربة الإنسانية للغاية نفسها. وبما أن القرآن يسلّم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها فى حياة الإنسان الروحية، فإنه يسوى فى الأهمية بين جميع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التى تكشف عن الآيات الدالة عليها فى نفس الإنسان وفى خارج النفس على سواء. فإحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التى تواجهنا هى الملاحظة التأملية والسيطرة على العلامات التى تدل عليها تلك الحقيقة، كلما تكشفت هذه العلامات عن ذاتها للإدراك الحسى. أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى فى داخل النفس اتحادا مباشرا. وعناية القرآن بالطبيعة ليست شيئا أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة إلى الطبيعة، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكّم فى قوى الطبيعة ينبئ أن تستخدم — لا لمجرد رغبة جامحة فى التحكّم — وإنما لفرض

أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتسامياها . ولكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ينبغي أن يكمل الإدراك الحسى بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك « الفؤاد » أو « القلب » : « الذى أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون » سورة السجدة : الآيات ٧ - ٩ .

والقلب نوع من علم الباطن أو البداهة يصفه الشاعر الرومى في عبارة طليئة ، فيقول إنه يتغذى بأشعة الشمس ويصل بيننا وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس . والقلب — كما يفهم من القلب — قوة ترى وما يتحدث به القلب لا يكذب أبداً إذا فسر على وجه الصحيح . على أنه ينبغي ألا نمدّ القلب بقوة خاصة خفية ، فما هو إلا أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس — بما لهذه الكلمة من معنى فسيولوجى — أى دخل فيه . ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقى وواقى ككل ضرب آخر من ضرب التجربة . وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية ، أو أنها من خوارق الطبيعة ، ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة ، فكل تجربة في نظر الإنسان البدائى كانت من خوارق الطبيعة . ولقد أوحى إليه ضرورات الحياة للملحة أن يضع لها تفسيرا تولدت منه بالتدرج « الطبيعة » في المعنى الذى اصطالحنا عليه لهذا اللفظ . والحقيقة الكاملة التى تدخل في وعينا ، ثم تظهر بعد تفسيرنا لها في صورة حقيقة تجريبية ، لها طرائق أخرى تغزوها وعينا ، وتفتح مجالا آخر للتأويل والتفسير . وفي الكتب المنزلة ، والمؤلفات الصوفية ، للجنس البشرى ، دلالة كافية على أن الرياضة الدينية صاحبت الإنسانية ، منذ أقدم العصور وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية إلى حدّ يحمل من المسير علينا أن نعدّها وهما لا غير . مما سبق يتبين أنه من ذلك يبدو أنه ليس لدينا أسباب تجعلنا نتعبل للمستوى

المادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ونرفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، لحقائق الرياضة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصل إلى المعرفة عن طريق التأويل . وتناول الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها . فنبي الإسلام كان أول من تناول بالحديث والنقد التقدي الظواهر الروحانية . وقد أورد البخارى وغيره من رواة الحديث وصفا مستفيضاً لملاحظة الرسول لشاب يهودى هو ابن صياد^(١) استرعت أحواله ذهوله أنظار النبي . فاخبره وسأله ، وخص عن أحواله ، واستر النبي مرة بمجدع نملة لكى يسمع من ابن صياد تتمته قبل أن يراه ابن صياد ، فرأت أمه النبي وهو مستر بمجنوع النخل ، فنادت ابنها فوثب نافضا عن نفسه حالته الذهولية فقال النبي « لو تركته بين » وبعض الصحابة الذين شهدوا الاختبار النفساني

(١) حديث ابن صياد رواه البخارى فى كتاب الجنائز بلفظ : أخبرني سالم بن عبد الله أن ابن عمر رضى الله عنهما أخبره أن عمر انطلق مع النبي صلى الله عليه وسلم فى رهط قبل ابن صياد حتى وجدوه يلعب مع الصبيان عند اطم بنى مثالة وقد قارب ابن صياد الحلم فلم يشعر حتى جذب النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثم قال لابن صياد فقال تصفد أنى رسول الله فتطير اليه ابن صياد فقال أشهد أنك رسول الأمين فقال ابن صياد للنبي صلى الله عليه وسلم أتصفد أنى رسول الله فرفضه وقال أمنت بالله وبرسوله فقال له ماذا ترى ؟ فقال ابن صياد يأتينى صادق وكاذب فقال النبي صلى الله عليه وسلم خلط عليك الأمر ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم أنى قد خبأت لك خبئاً فقال ابن صياد هو الدخ فقال اخشأ فلن تصدق قدرك فقال عمر رضى الله عنه دعى يارسول الله أخرب عتقه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لأن يكتمه فلن تسلط عليه وإن لم يكتمه فلا خير لك فى قتله .

ورواه أيضا فى كتاب الجهاد عن ابن عمر أيضا بلفظ : عن ابن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه أبى بن كعب قبل ابن صياد فحدث به فى نخل فلما دخل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم النخل طفق يتنجد بمجنوع النخل وابن صياد فى قطيفة له فيها رزمة [صوب] فرأت أم ابن صياد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا صاف هذا محمد فوثب ابن صياد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تركته بين . ورواه البخارى فى بدء الخلق وأحاديث الأنبياء ورواه مسلم فى الفتى . راجع شرح البخارى فى التعليق على حديث ابن صياد وتأويل القصة وما قصد بها (المرافى)

الذى حدث لأول مرة في تاريخ الإسلام ، وكذلك بعض المتأخرين من رواة الحديث الذين عتوا بإثباته ، لم يبسر^(١) لهم الاهتداء إلى مغزى ذلك الاختبار النبوي وأولوه تأويلاتهم الساذجة . والأستاذ « ماكدونالد » الذى يظهر أنه لا يعرف شيئاً عن الاختلاف النفساني الجوهري بين الوعى الصوفى ، والوعى النبوي يجد طريقة للتندر على صورة نبي يحاول اختبار نبي آخر على نحو ما يحدث في « جمعية البحوث الروحانية » . ولو أن الأستاذ ماكدونالد فهم روح القرآن فهما أدق ، تلك الروح التى خلقت الحركة الثقافية ، التى انتهت إلى ميلاد النزعة التجريبية الحديثة — كما سيئنه في محاضرة تالية ، أقول لو أن الأستاذ ماكدونالد وفق لهذا لاستطاع أن يرى شيئاً واضح الدلالة في اختبار النبي لليهودي الدجال . وعلى أية حال فإن أول مسلم أدرك معنى تصرف النبي وقيمه ، هو ابن خلدون الذى تناول عناصر المعرفة الصوفية بروح نقادة ، وأوشك أن يصل إلى النظرة الحديثة عن العقل فيما وراء الشعور . وكما يقول الأستاذ « مكدونالد » إن ابن خلدون كانت له بعض الفطرات السيكلوجية القيمة التى يرجح أنها تتفق مع آراء المستروليم جيمس الواردة في بحثه المسمى « أنواع التجارب الدينية » Varieties of Religious Experience ولم يبدأ علم النفس الحديث في إدراك ما للتدقيق في دراسة عناصر الوعى الصوفى من شأن إلا في عصرنا هذا . وليست لدينا حتى الآن طريقة علمية ناجعة حقاً في تحليل ما تتضمنه أساليب الوعى التى نصل إليها عن غير طريق المقبول عقلاً . ولا يعدد الوقت (في هذه المحاضرة) للتمق في بحث تاريخ الوعى الصوفى ومراتبه المختلفة المتفاوتة في خصبها وحيويتها ، وكل ما أستطيعه هو أن أدلى ببعض الملاحظات العامة عن الخصائص الجوهريّة للرياضة الصوفية .

وأول ما نلاحظه هو واقع الوسائط في هذه الرياضة (أى أنها تجربة أو رياضة

(١) لقد عرض المتأخرون عند شرح حديث البخارى لفك المسمى الذى حلول السيد إقبال أن يظهره راجع المعنى وابن حجر في كتاب الجنائز عند ذكر هذا الحديث .
(المرافى)

تصل إلى النفس مباشرة) . وهى فى هذا لا تختلف عن غيرها من مستويات التجارب الإنسانية التى تمدنا بمادة المعرفة ، فكل التجارب مباشرة ، وكأن نواحى التجربة المادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجى ، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل العلم بالله . وكون التجربة الصوفية مباشرة لا يعنى سوى أننا نعرف كما نعرف للموضوعات الأخرى وليست الذات الإلهية ذاتاً (رياضية) ، أو entity وحدة من العلوم الرياضية مجموعة من التصورات التى يمت كل منها بصلة دون أن يكون لها علاقة بالتجربة .

٢ — والملاحظة الثانية هى أن الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل ، فعندما أدرك المائدة الموجودة أمامى يدخل فى هذا الإدراك المفرد ، ما لا يعدّ من أسس الإدراك فأخبر من هذه الكثرة الوافرة ما يتصل بالمائدة ويقع فى ترتيب معين من الزمان والمكان ، وأصفه فى فكرة متسقة عن المائدة . أما حال المتصوّف فهما ظهرت بوضوح ومهما بلغت من غنى فإن التفكير فيها يصل إلى الحد الأدنى من درجاته ويستحيل تحليل مدركات هذه الحال كما نحلل الإدراك الحسى . على أن اختلاف حال الصوفى عن الوعى العقلى العادى على هذا الوجه ، ليس يعنى انقطاعها عن الوعى الطبيعى كما فهم خطأ الأستاذ ولهم جيبس ، ففى كل من الحالىين هناك نفس الحقيقة التى تتأثر بها فالوعى العقلى العادى ، تبعاً لحاجتنا العملية إلى التكيف مع البيئة التى نعيش فيها ، يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم متخيلاً على التوالى ، مجموعات متمايزة من بواعث الاستجابة . أما الحالة الصوفية فإنها تصلنا بالحقيقة وصلاً يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه ، فإذا الحقيقة قد تداخلت فيها جميع البواعث المختلفة ، وتألفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ، ولا أثر فيها للتمييز المهود بين الذات والموضوع .

٣ — والأمر الثالث الذى نلاحظه هو أن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطية تغنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناء موقوتاً . وإذا اعتبرنا حال المريد وجدناها موضوعية لدرجة كبيرة ولا يمكن أن تمتد مجرد عزلة في تيه الذاتية الخالصة . ولقد تسألنى كيف يكون ممكنًا معرفة الذات الإلهية — بوصفها ذاتًا أخرى مستقلة — معرفة مباشرة ، فإن مجرد كون الحالة الصوفية حالة سلبية غير قاطع في الدلالة على غيرة الذات المدركة ، وهذا السؤال ينشأ في العقل لأننا نفترض فرضاً مسلماً أن أسلوب الإدراك الحسى الذى نعرف به العالم الخارجى هو عين أسلوب العلم بكل شيء آخر . ولو كان الأمر كذلك لما استطعنا أبداً أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتها . وعلى أية حال فسنستخدم في مقام الإجابة عن السؤال قياساً تمثيلاً لما يقع في حياتنا الاجتماعية كل يوم ، هو : كيف نعرف في معاشرتنا للناس عقول غيرنا ؟ من الواضح أننا نعرف أنفسنا وطبيعتنا بالتأمل الباطنى وبالإدراك الحسى ، على هذا الترتيب . وليس لنا حسّ خاص يعرفنا عقول غيرنا . والأساس الوحيد لمعرفتى بالكائن العاقل الموجود أمامى هو حركاته الجسمية التى تشبه حركاتى فاستنتج منها حضور كائن عاقل آخر . أو قد نقول ما قاله الأستاذ رويس : وهو أننا نعرف أن معاشرتنا حقيقيون لأنهم يستجيبون لإشاراتنا ، وبهذا يزودونا باستمرار بما هو ضرورى لاستكمال المعانى الجزئية الموجودة في عقولنا ، ولا شك في أن الاستجابة هي المحك الذى يعرف به وجود نفس واعية . والقرآن يرى أيضاً هذا الرأى :

« وقال ربكم ادعوني أستجب لكم » سورة غافر : آية ٦٠ « وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان » سورة البقرة : آية ١٨٦ .

ومن الجلى أنه سواء أخذنا بتقياس الدلالة الجسمية أو بالتقياس الغير الجسمى الذى يقول به « رويس » وهو الأنسب ، ففي الحالتين تظل معرفتنا بالعقول الأخرى أمراً استنتاجياً لا غير . ومع ذلك فإننا نشعر أن معرفتنا للعقول الأخرى

معرفة مباشرة ، ولا يخامرنا الشك مطلقاً في حقيقة تجربتنا الاجتماعية . على أننى لا أقصد في هذه المرحلة من البحث ، أن أقيم على تنازع علمنا بالمقول الأخرى حجة مثالية لتأييد حقيقة النفس الشاملة بل كل ما أريد أن أقول هو أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير نظير ، بل فيها بعض الشبه بالمعرفة العادية وربما كانت مندرجة تحت نوع هذه المعرفة .

٤ — وبما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة ، فن الواضح أنه لا يمكن أن يُطلع عليها^(١) أى قلها لإنسان آخر ، وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتفعل ، وما يعلنه الصوفى أو النبى من تفسير لفحوى محتويات شعوره الدينى يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ، ولكن محتويات الشعور الدينى نفسها لا يمكن الاطلاع عليها أى قلها لغيره .

وعلى هذا فإن الآيات القرآنية الآتية تبين الحالة السيكولوجية للتجربة ، لا كنهه محتويات التجربة .

« وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى إياذنه ما يشاء إنه على حكيم » . سورة الشورى : آية ٥١ .

« والنجم إذا هوى . ما ضلّ صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، علّمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، وهو بالأفق الأعلى ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى إلى عبده ما أوحى ، ما كذب التؤاد ما رأى ، أفهمونه على ما يرى ، ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، إذ ينفثى السدرة ما ينفثى ، ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى » سورة النجم . الآيات ١ — ١٨ .

(١) « الصوف أمر بلان لا يطلع عليه » الفزائى — الإحياء ٢ ص ١٥٣

(الترجم)

وكون المعرفة الصوفية لا يُطلع عليها يرجع إلى أن هذه المعرفة في جوهرها شعور غير ملفوظ لم يسه العقل المستطرد في التعبير . على أنه ينبغي أن يلاحظ أن الشعور الصوفي ككل شعور غيره فيه عنصر من الفكر أيضاً ، وبسبب هذا المنصر على ما أعتقد يسعى الشعور الصوفي إلى أن تكون له صورة فكرة . وفي الحق أن طبيعة الشعور السعي إلى التماس الإفصاح عن نفسه في الفكر ، ويبدو أن الشعور والفكرة هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية أحدهما مظهرها الأزلي الخالد ، والآخر مظهرها الزماني للمعين . وخير ما أستطيعه في هذا المقام هو أن أقتبس شيئاً من أقوال الأستاذ « هو كنج » الذي عني عناية فائقة بدرس الشعور لتركبة الناحية العقلية في محتويات الشعور الديني . يقول هو كنج : « ماعسى أن يكون هذا الذي ليس شعوراً وقد ينتهي به الشعور ؟ أجب عن هذا بأنه إدراك شيء أو موضوع . فالشعور هو قلق في نفس واعية بأجمعها . وما يعيد الثبات إلى هذه النفس ليس في داخلها هي ، وإنما يأتيها من خارج . فالشعور دافع إلى الخارج ، كما أن الفكرة إبلاغ إلى الخارج . وليس ثمة شعور مغلق مسدود إلى حد أن لا تكون له فكرة عن موضوعه الخاص ، وعندما يملك العقل شعوراً فإن شيئاً آخر يملك العقل بوصفه جزءاً لا يتجزأ من هذا الشعور ، هو فكرة ما عن نوع الشيء الذي يبعث فيه السكينة . فشعور لا يكون له اتجاه أمر مستحيل كما تستحيل الحركة من غير أن يكون لها اتجاه ، والاتجاه لا بد له من هدف . وهناك حالات غامضة من الوعي تظهر فيها كما لو كنا من غير اتجاه إطلاقاً . ولكن الجدير بالملاحظة هو أنه في مثل هذه الحالات يكون الشعور نفسه في حالة خول . فثلاً قد تذهلني لطفة ، دون أن أدرك ما حدث أو أحس أي ألم ، ومع أنني أشعر تماماً بأن أسراً ما قد حدث ، وتبقى التجربة لحظة في دهليز الوعي لا بوصفها شعوراً ، ولكن بوصفها أمراً واقعاً لا غير ، وتبقى كذلك إلى أن تلتبسها الفكرة فتعين لما مجرى الاستجابة ، وفي هذه اللحظة نفسها أشعر بالحادثة بوصفها

ألمّا . وإذا صح ماذهب إليه فإن الشعور لا يقلُّ عن الفكرة في كونه وعياً موضوعياً . وهو يشير دائماً إلى أمر وراء النفس الحاضرة لا وجود له إلا في توجيهها نحو هذه الذات التي يجب أن ينتهى بحضورها بقاء الشعور نفسه . وعلى هذا نرى بسبب هذه التخصيصية الأساسية للشعور ، أن الدين وإن كان يبدأ بالشعور لم يحدث في تاريخه أبداً أن اعتبر نفسه أمراً شعوريا لا غير ، بل كان يبذل جهداً موصولاً في عالم الفلسفة العقلية . وقدح المتصوفة في العقل باعتباره آلة للعلم لا يجد في الحقيقة مسوغاً له في تاريخ الدين . والفقرة التي نقلناها هنا سبق عن الأستاذ هوكنج لها هدف أبعد من مجرد تركية الفكرة في الدين . والعلاقة الأساسية بين الشعور والفكرة تلقى أشعة من الضوء على الخلاف الكلامي القديم الذي ثار حول خلق القرآن^(١) الذي كان في وقت من الأوقات مصدر حيرة كبيرة للفكرين من رجال الدين من المسلمين . «الشعور البهيم يسي إلى تحقيق مصيره في فكرة ، وهي بدورها تتجه إلى أن تتخذ من ذاتها الثوب الذي تظهر به للعيان . وليس من التعبير المجازي البحت أن نقول إن الفكرة والكلمة تتولدان في وقت واحد من منبث الشعور ، وإن كان الفهم للنطق لا يستطيع إلا أن يدمها واقعين في ترتيب زماني ، وبهذا يخلق لنفسه مشكلة إذ يعتبرها منبرتين كلا منهما عن الأخرى . وهناك اعتبار نفهم به أن اللفظ قد يوحى .

٥ — واتصال الريد بالذات الأزلية ، ذلك الاتصال المباشر الذي يبعث في

(١) يشير إلى مسألة القرآن واللفظ وهل هو مخلوق أم لا وقريب من هذا في التصور . حكمة ذكرها العلامة عبيد الله بن نظام الدين الأنصاري في كتاب فوائذ الرحمت شرح سلم التجويد في أحوال الفقه

هذا المقروء كلام الله تعالى حقيقة وهو صفة بسيطة فائقة يداته تعالى وله تطلعات بالأخبارات والإنشاءات ويحبسها يكون انشاء وخيرا وهي صفة قديمة غير مخلوقة وهي المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم وإذا صدر عن اللسان بالحركة صارت ذاتها أجزأب لعدم مساعدة اللسان بالتشكلم بالكلام البسيط والظاهر يختلف باختلاف المظاهر .

نفسه شعوراً بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له ، لا يعنى الانقطاع التام عن الزمان للمتجدد . فالحالة الصوفية باعتبار تفرد ما تظل متصلة بالتجربة العامة على وجه ما ، ويتضح هذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى وإن كانت بعد ذهابها تخلف في النفس إحساساً عميقاً بالسلطان . في الصوفي والنبي يعود كل منهما إلى مستوى التجربة المادية مع فارق هو أن عودة النبي — كما سألنا فيما بعد — قد تكون مقصدة بعمان للبشر لاحد لها .

فجمال التجربة الصوفية إذن من حيث هو سبيل إلى المعرفة بجمال حقيقي ، لا يقل في ذلك عن أى مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية ، ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسى . كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة . وحتى إذا افترضنا صحة ما يقول به علم النفس الحديث من وجود علاقة متبادلة بين الجسم والعقل ، فليس من المقول أن نبخس قيمة الحالة الصوفية من حيث هي كشف للحقيقة . وإذا تكلمنا بلغة علم النفس فإننا نجد أن كل الأحوال الشعورية سواء كانت محتوياتها دينية أم غير دينية ، تنشأ عن ظروف عضوية فكل من صورة العقل العلمى والعقل الدينى يستويان في أنهما ناشتان عن ظروف عضوية .

وحكنا على إبداع المباشرة لا يستمد أبداً ، على ما قد يقوله علماء النفس ، بل لا يتأثر أدنى تأثير بما قد يقولون عن الظروف العضوية التي تصاحبها . فلقد يكون من الضرورى وجود مزاج خاص لتحقيق نوع خاص من الإدراك ولكن هذا الظرف المتقدم لا يمكن أن يكون السبب الوحيد لطبيعة هذا الإدراك الممتاز . والتصحيح هو أن التليل العضوى لحالاتنا العقلية لا شأن له بالقياس القى تحكم به عليها بأنها رفيعة أو وضيعة في قيمتها . ويقول الأستاذ وليم جيمس « إن بعض الرؤى والرسالات ، دائماً يحمل طابع السخف البالغ وبعض الحالات التى يقع أصحابها

في نوع من النيبوية والنوآت الصبية لم يكن لها من النتائج التي تؤدي إلى أثر في السلوك الإنساني أو الأخلاق ما يجعلها ذات قيمة ما ، بله أن تكون ذات صفة إلهية . وفي تاريخ التصوف المسيحي كانت مشكلة التمييز بين مثل هذه الرسائل والتجارب التي ربما كانت من قبيل المعجزات الإلهية حقاً ، وبين غيرها مما استطاع الشيطان بجنه أن يزينا فجل بذلك الرجل المتدين أكثر استحقاقاً للعنة مما كان من قبل ، كانت هذه المشكلة دائماً صعبة الحل ، مفتقرة إلى خير ما لعلماء الدين من فطنة وتجربة . وقد انتهى بها اللطاف إلى مقياسنا التجريبي الذي يقول من ثمارهم تعرفونهم لا من أصولهم^(١) . ومشكلة التصوف المسيحي التي أشار إليها الأستاذ جيمس ، هي في الواقع مشكلة كل تصوف . فالشيطان يزيف بجنه التجارب التي تندس في الحالة الصوفية . وقد ورد في القرآن :

وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم « سورة الحج : آية ٥٢ .

ولقد أدى القائلون بمذهب « فرويد » إلى الدين خدمة لا تقدر ، باستبعاد ما يزيفه الشيطان عما هو متصل بالله تعالى ، وإن كنت لا أملك نفسي عن القول بأنه يبدو لي أن هذا للذهب الحديث في علم النفس لا تدعمه أية حجة مقنعة . فإذا كانت ميولنا الشاردة تثبت وجودها في أحلامنا ، أو في أوقات أخرى لا نكون فيها بكامل وعينا ، فإن هذا لا يستتبع أن هذه الميول تبقى حية فيما

(١) يشير الكاتب إلى ما جاء في الإصحاح السابع من إنجيل متى : « احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتونكم بقباب الحملان ، ولكنهم من داخل ذئاب خالقة » من ثمارهم تعرفونهم هكذا كل شجرة طيبة تخرج ثماراً طيبة ، وأما العجوة الخبيثة فتخرج ثماراً خبيثة ... فإذا من ثمارهم تعرفونهم » . [مهدى]

يشبه مخزن الهملات وراء النفس الواعية . وغزو هذه الرغبات للكبوتة لنطاق النفس الواعية بين وقت وآخر يتجه إلى بيان الثغرة المؤقتة في نظام الاستجابة الذى ألقناه ، أكثر مما يتجه إلى مثول هذه الرغبات الدائم في زاوية من العقل مظلمة .

وعلى أية حال ، فإن خلاصة هذه النظرية كما يأتى : بينما نعمل لايجاد التوافق بيننا وبين المحيط الذى نعيش فيه نتعرض لأنواع مختلفة من المؤثرات . واستجاباتنا العادية لهذه العوامل تتحول بالتدريج إلى نظام ثابت نسيا ، ويزداد تعقدها — على التوالى — بتقبلنا لبعض الرغبات ورفضنا للبعض الآخر الذى لا ينسجم مع نظام استجاباتنا الدائم . فتراجع الرغبات للمرفوضة إلى ما يسمى بمنطقة اللاشعور فى العقل ، حيث تترقب الفرصة المناسبة لإثبات وجودها فتتأثر لنفسها من النفس الواعية . وقد تشبع هذه الرغبات المحتبسة الاضطراب فى أفعالنا ، أو تلوى تفكيرنا ، أو تؤلف أحلامنا وخيالنا ، أو ترجع بنا إلى صور من السلوك الممجى خلفها موكب التطور وراهه بعيدا . والدين ، فى رأى أصحاب هذا المذهب ، اختراع محض خلقته الرغبات البشرية للمرفوضة لكى تجد حجة خيالية لحركة حرة من غير عائق . وهم يقولون إن العقائد والآراء الدينية ليست شيئا أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة حاول البشر استخدامها فى تخليص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها فى صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة . أما أن هناك أديانا ، وصوراً من الفن تهيج لنا نوعاً من القرار للزرى من حقائق الحياة ، فأمر لا أنكره . وكل الذى أجادل فيه هو أن هذا الحكم لا يصدق على الأديان كلها . فالعقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميتافيزيقية ، ولكن من الواضح كذلك أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التى هى موضوع العلوم التى تشتغل بالطبيعة . فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذى يبحث عن تفسير للطبيعة فى قوانين السببية ، ولكن غايته الحقيقية هى تفسير ميدان من (٣ — التفكير الدينى)

ميادين التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذى يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف ، والذى لا يمكن ردأسه إلى أسس أى علم آخر . ومن الحق ينبغى أن نقول — إنصافاً للدين — أنه أصراً على وجوب التجربة الواقعية فى الحياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل . والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية ، وأن الآخر لا يقوم عليها . فكل منهما يبدأ يبحث التجربة الواقعية ، أما اختلافهما فيرجع إلى خطأ رأى القائل بأن كلا منهما يتناول بالتفسير نفس الأسس التى للتجربة الإنسانية . ونسى أن الدين يرى بلوغ المعنى لنوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية .

هذا وليس من الممكن أن نذهب فى تفسير محتويات الشعور الدينى بنسبة الأمر كله إلى فعل الرغبة الجنسية فكثيراً ما يكون هناك عداً بين صورتى الشعور الدينى والجنسى . أو هما مختلفان على أية حال اختلافاً كلياً من ناحية طبيعتهما ، وهدفهما ، ونوع السلوك الذى يولده كل منهما . والحق أننا نعرف فى حالة العاطفة حقيقة واقعة خارجة بوجه ما ، عن نطاق شخصيتنا الضيق . أما علم النفس فإنه لا يرى مفرأ من أن العاطفة الدينية من فعل اللاشعور وأنها تنشأ عما فيه من شدة تهزأ أعماق كياننا ، وكل معرفة فيها عنصر عاطفى . وموضوع هذه المعرفة يقوى فى موضوعيته أو يضعف بمقدار ازدياد شدة العاطفة أو ضعفها ، وأعظم الأمور واقعية فى رأينا هو ذلك الذى يهز بناء شخصيتنا بأكمله . وكما يقول الأستاذ هوكنج Hocking فى قوة وصراحة « إذا حدث مرة فى لحظة من لحظات يوم غافل طويل من أيام نفس ما ولو كانت نفس ولى أن نزل وحى ليطوى حياته وحياتنا فى مسلك جديدة ، فلا يكون هذا ممكناً إلا لأن هذا الوحى قد سمح لروحها أن تنزوها الأبدية فى أكل صور تحققها ، ومثل هذا الوحى يعنى من غير شك استعداداً لاشعوريا ، ورنيناً لاشعورياً كذلك . ولكن امتداد خلايا الهواء التى لم تستنشق

بعد لا يعنى أننا انقطعنا عن تنفس الهواء ، بل يعنى عكس هذا تماماً . وعلى هذا فإن الطريقة السيكلوجية البحتة لا تستطيع تفسير العاطفة الدينية بوصفها صورة من صور المعرفة ، ولا بد لها من أن تفشل عند علماء النفس الحديثين . كما فشلت عند لوك وهيوم .

ولا بد أن المناقشة التى سلفت ستبث فى عقلك سؤالاً هاماً . فلقد حاولت أن أؤكد أن الرياضة الدينية هى فى جوهرها حالة من حالات الشعور لها ناحية فكرية لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا فى صورة حكم ، وعندما يعرض على حكم للتسليم به وهو يزعم أنه يفسر ناحية معينة من نواحي التجربة الإنسانية بعيدة عن متناولى فن حتى أن أطالب بضمان لصدقه . وهل لدينا محك نمتحن به ثبوته ؟ لو كانت التجربة الشخصية هى الأساس الوحيد لقبول حكم من هذا النوع لما سلم بالدين إلا أفراد قلائل . ولكننا لحسن الحظ لدينا براهين لا تختلف عن تلك التى تستعمل فى صور المعرفة الأخرى . وهذه أسميتها البراهين العقلية والبراهين العملية ، وأعنى بالبرهان العقلى التفسير النقدي المجرد من سمات التجربة الإنسانية ، وغايته على وجه عام الكشف عما إذا كان تأويلنا يودى فى النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التى كشفناها لنا الرياضة الدينية . أما البرهان العملى فيحكم على هذه الحقيقة باعتبار ثمراتها وتأتبجها . والأول يستخدمه الفيلسوف ، أما الثانى فيستخدمه النقي . وسأستخدم فى المحاضرة التالية البرهان العقلى .

البرهان الفلسفي على ظهور التجربة الدينية

تسوق الفلسفة المدرسية أدلة ثلاثة على وجود الله . تعرف بالدليل الكوني ، ودليل العلة الغائية ، والدليل الوجودي . وهذه الأدلة تنطوي على حركة حقيقة للفكر في بحثه وراء المطلق . ولكننا نحشى إذا نظرنا إليها بوصفها أدلة منطقية . أن نبعدها قابلة للنقد الجددي . فضلا عن أنها تتم عن تفسير حي للتجربة ظاهري بعض الشيء .

والدليل الكوني ينظر إلى الكون على اعتبار أنه معلول متناه ، ثم ينتقل في سلسلة من أشياء يتعلق بعضها ببعض تتعلق العلة بالمعلول ، حتى يقف عند علة أولى لا علة لها لأن العقل لا يقبل التسلسل^(١) إلى غير نهاية على أنه من الواضح أن معلولا متناهيا لا يعطينا إلا علة متناهية ، أو يعطينا على أكثر تقدير سلسلة غير متناهية من علل متناهية ، فالوقوف بهذه السلسلة عند حد معين ، والارتفاع بواحد من هذه العلل إلى مقام علة أولى لا علة لها إهدار لقانون العلية نفسه الذي يصدر عنه الدليل بمجملة . هذا إلى أن العلة التي يصل إليها الدليل تستبعد بالضرورة معلولها . وهذا معناه أن المعلول بكونه حدا لعلته نفسها يجعلها أسرها متناهيا . وكذلك لا يمكن أن يقال في العلة التي يصل إليها الدليل ، إنها واجبة الوجود لسبب واضح هو أنه في علاقة العلة والمعلول — لا بد أن يكون كل من الطرفين المتضايقين واجبا بالنسبة للآخر على حد سواء . هذا إلى أن وجوب الوجود ليس هو نفس إدراك وجوب العلية وهو أقصى ما يمكن أن يبرهن عليه هذا الدليل . والدليل الكوني إما يعتمد في إثبات اللامتناهي على نقضه للمتناهي . ولكن غير

(١) التسلسل : هو ترتيب أمور غير متناهية مجمعة في الوجود .

المتناهي الذى نصل إليه بنقض المتناهي هو لا متناه باطل ، لا يفسر نفسه ، ولا هو يفسر المتناهي الذى يقيمه مقابلاً لنفي المتناهي . إن غير المتناهي الصحيح لا يُخرج المتناهي ، بل يشمل المتناهي دون أن يمحو تناهيه ، ويفسر وجوده ويسوغه . وعلى هذا فأنا أقول إن الانتقال من المتناهي إلى غير المتناهي كما يتضمن الدليل الكونى ظاهر البطلان فى نظر المنطق . وبهذا يتهاقت الدليل بجملته .

وليس دليل الثمانية خيراً من الدليل السابق ، فهو يتقضى المألوف للوصول إلى نوع علته ، ويستنتج من آثار البصيرة ، ومن القصد ، ومن التوافق فى الطبيعة ، وجود موجود عالم بنفسه لا نهاية لعقله وقدرته . وهذا الدليل فى أحسن صوره يزودنا بوجود مخترع خارج عن الكون ، خير يبدع الصنع من مادة موات ، صعبة القياد ، سابقة الوجود ، ليس لعناصرها من حيث طبيعتها القدرة على التركيب والتأليف المنظم . ويوصلنا إلى وجود مخترع فقط لا إلى وجود خالق ، وحتى إذا فرضنا أنه خالق أيضاً للمادة فليس مما يعلى شأن حكمته أنه خلق لذاته اللطائف بأن خلق المادة الماندة أولاً ثم تطلب على ممانعتها باستعمال أساليب دخيلة على طبيعتها الأصلية . والصانع إذا اعتبر خارجاً عن مادة صنعه وجب أن يبقى دائماً محدوداً بها . فيصبح بهذا صانعاً متناهياً تضمره وسائله المحدودة إلى أن يتطلب على ما يلاقه من صعاب على غرار ما يفعله الصانع من البشر ، وفى الحق إن وجه التماثل الذى يعتمد عليه الدليل لا يعتد به أصلاً ، فليس ثمة تماثل حقيقى بين ما يصنعه الصانع البشرى وبين غلواهر الطبيعة . فالصانع من البشر لا يستطيع أن يتم صنعة إلا إذا اتقى مواد صنعه وعزلها عن مواضعها وعن علاقاتها الطبيعية بتبريدها . أما الطبيعة فتؤلف نظاماً يتكوّن من أجزاء يتوقف بعضها على بعض توفيقاً تاماً فعملها ليس فيه أى شبه بصنع الصانع من بنى الإنسان الذى يعتمد على توالى تقدمه فى عزل مادة صنعه وإعادة تكوينها ، وبهذا لا يستطيع أن يقدم إلينا أى شبه بتطور الوحدات العضوية فى عالم الطبيعة .

أما الدليل الوجودي^(١) الذى بسطه كثير من المفكرين فى صور مختلفة ، فقد كان دائماً أحب الأدلة إلى أصحاب العقول النظرية . وقد أورد « ديكارت » فى الصورة الآتية : « إن القول بأن صفة ما تدخل فى طبيعة شيء ، أو فى مفهومه ، يساوى القول بأن هذه الصفة تصدق على هذا الشيء وأنه يمكن أن تؤكد وجودها فيه . ووجوب الوجود داخل فى ماهية الله أو فى مفهومه ، وعلى هذا يمكن بحق أن تؤكد صفة الوجود الواجب لله ، أو أن الله موجود » .

ويكمل « ديكارت »^(٢) هذا الدليل بدليل آخر يقول فيه : إننا نحير فى عقولنا فكرة الكائن الكامل ، فما مصدرها ؟ . ولا يمكن أن تكون قد أتت من الطبيعة ، لأنَّ الطبيعة لا ترينا شيئاً سوى التغير ، فهى لا تستطيع أن تخلق فينا فكرة الكائن الكامل . فلا بد إذن من وجود شيء خارجى مقابل للفكرة الموجودة فى عقولنا ، يكون هو السبب فى وجود فكرة الكائن الكامل فى عقولنا . وهذا الدليل يشبه بعض الشيء الدليل الكونى الذى قدناه فيما سبق . ولكن كيفما كانت صورة الدليل فمن الواضح أنَّ الوجود للتصور فى العقل ليس دليلاً على الوجود المتحقق فى الخارج ، وكما يقول « كمنط »^(٣) فى نقد هذا

(١) الدليل الوجودى هو الدليل الذى يستنبط وجود الموجود الضرورى بمجرد تحليل معناه — انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليويسف كرم ص ٢٢٨ .

(٢) رنى ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠ م) فيلسوف فرنسى اشتهر بمنهجه الجديد . أمم كتبه « مقال فى المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٦ — ٨٤ .

(٣) يقول « كمنط » إن القائلين بإثبات وجود الله ، اعتياداً على تصورنا له ، هم بين أن يقضوا فى التناقض المنطقى أو الدور . ذلك بأن تصور الله ، الذى هو موضوع القضية ، إن كان متضمناً للوجود فالاستدلال به على الوجود استدلال على الشيء بنفسه ... وهو الدور ، وإن كان تصور الله خلواً من الوجود ، فالوجود إذن فى المحمول . فيكون أحد طرق القضية المتساوية الطرفين متضمناً للوجود ، والطرف الآخر خلواً منه . والحكم على هذا النوع تناقض فى المنطق .

(انظر مقال عن التهيج . تأليف ديكارت .)

الدليل . إن المعنى الموجود في عقلى عن ثلثائة دولار لا يمكن أن يدل على أنها موجودة في جيبى . وكل ما يدل عليه هذا الدليل ، هو أن فكرة الكائن الكامل تتضمن « فكرة » وجوده . وبين فكرة الكائن الكامل للوجود في عقلى والوجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن ، هاوية لا يمكن عبورها بمجرد تفكير نظرى بعيد عن الوجود الواقعى . والدليل — على النحو الذى سبق — مصادرة على المطلوب لأنه يسلّم بالمطلوب نفسه ، وذلك بالاتقال من الوجود المنطقى إلى الوجود الخارجى وأرجو أن أكون قد بينت لكم فى وضوح أن الدليل الوجودى ، ودليل العلة النائية — كما يساقان فى العادة — لا يؤذيان إلى شئ . وسبب إختفاهما هو أنهما يعتبران الفكر عاملاً مفارقاً يعمل فى الأشياء من الخارج وهذه النظرة إلى الفكر تعطيانا فى إحدى الحالتين صانعاً لا غير وفى الحالة الأخرى مخلق هاوية لا تعبر بين الموجود فى الذهن والموجود فى الخارج . على أن من الممكن أن ينظر إلى الفكر — لا بوصفه مبدأ ينظم مادته ويكتلها من خارج ولكنه بوصفه قوة قتالة تحقق وجود مادتها نفسه . وعلى هذا الاعتبار لا يكون الفكر أو الفكرة أجنبياً عن ماهية الأشياء بل يكون أساسها الأول ، يكون جوهر وجودها نفسه ويسرى فيها بذاته من أول نشأتها . ويمدها بالبواعث فى سيرها نحو غاية رسمتها لنفسها . على أن موقفنا هذا يحتم القول باثنينية الفكر والوجود ، فكل فعل من أفعال المعرفة الإنسانية يظهر لدى البحث الصحيح ، أنه وحدة فى ذاته لكنه يتفرع إلى نفس هى التى تعلم وإلى شئ آخر يواجهها هو الشئ المعلوم . وهذا هو السبب فى أننا نضطر إلى اعتبار الموضوع المواجه للنفس العالمة أسراً موجوداً فى حد ذاته ، خارجاً عن النفس مستقلاً عنها ، وأن علمها به لا يغير من حقيقته شيئاً . والقيمة الحقيقية للدليل الوجودى ودليل العلة النائية لا تتضح إلا إذا استطننا أن نبين أن الوضع الإنسانى ليس وضماً نهائياً ، وأن الفكر والوجود هما فى النهاية أمر واحد . ولا يتيسر لنا هذا إلا إذا فحصنا التجربة فحصاً دقيقاً

وفسرها على هدى القرآن ، الذى يعدّ التجربة الباطنة والظاهرة آية على حقيقة يصنعها بأنّها « الأول والآخر ، والظاهر والباطن » . وهذا هو الذى اعترّف ببيانه فى هذه المحاضرة .

إنّ التجربة كما تتكشف فى الزمان تتمثل فى ثلاثة مستويات كبرى هي : مستوى للمادّة ، ومستوى الحياة ، ومستوى العقل والشعور . وهى على التوالي موضوعات علم الطبيعة ، وعلم الأحياء ، وعلم النفس ، فلنبداً بتوجيه انتباهنا إلى اللادة ولكي تقدّر موقف علم الطبيعيات ^(١) الحديث تمام التقدير ينبغى أن نفهم فى جلاء ما ذا نغنى بللادة :

إنّ الطبيعيات — بوصفها علماً تجريبياً — تبحث فى الأشياء الواقعة تحت التجربة — أعنى التجربة الحسية — فالعالم الطبيعى يبدأ وينتهى بالظواهر الحسية التى نبصرها يستحيل أن يتحقّق من صدق نظريّاته . وقد يفترض وجود ذوات لا يدركها الحسّ ، كالذرات مثلاً ، ولكنه إنما يفعل ذلك لأنّه لا يستطيع أن يفسّر التجربة الحسية بغيره فالطبيعيات تدرس العالم المادى ، أى العالم الذى تكشفه الحواسّ . أما الحركة العقلية التى يتضمنها هذا الدرس ، وكذلك التجربة الدينية ، وتجربة الإحساس بالجمال ، فهى وإن كانت جزءاً من جملة التجربة فإنّها أمور خارجة عن ميدان الطبيعيات لسبب ظاهر هو أن الطبيعيات مقصورة على درس عالم اللادّة ، ونغنى به عالم الأشياء المحسوسة . ولكنتى حين أسألك عن الأشياء التى تدركها فى عالم اللادة ، تذكر بالطبع الأشياء المألوفة حولك كالأرض والسماء والجمال والكراسى واللوائى الخ ... فإذا سألتك ما الذى تدركه من هذه الأشياء ، على وجه الدقة فإنك تجيب بأنك تدرك صفاتها — ومن البين أننا

(١) الطبيعيات أو العلم الطبيعى هو اللفظ الذى اصطلاحه المتقدمون من فلاسفة الإسلام على استعماله لترجمة الفيزياء Physics انظر إحصاء العلوم للفارابى ص ٥٣ ، وانجاء لابن سينا ص ١٩٤ (للتعجب)

عندما نجيب عن سؤال كهذا ، نضع في حقيقة الأمر تأويلا لشهادة الحواس . وهذا التأويل يقوم على التفرقة بين الشيء وبين صفاته ، ومرده في الواقع إلى نظرية في المادة ، أى في طبيعة أسس الحس وعلاقتها بالقل للمدرك وعلها البعيدة . وجوهر هذه النظرية كما يأتى :

« موضوعات الحس » (كالألوان والأصوات الخ) هى أحوال لقل الشخص المدرك ، وهى بهذا الوصف خارجة عن الطبيعة من حيث هى شئ موضوعى ، أى ذو وجود خارجي ، ولهذا لا يمكن أن تكون هذه الموضوعات صفات للموجودات الطبيعية بأى معنى صحيح . فنحن أقول « السماء زرقاء » لا يمكن أن يدل هذا على أكثر من أن السماء تحدث في عقل إحساساً بالزرق ، لا أن اللون الأزرق صفة موجودة في السماء . والصفات باعتبارها أحوال عقلية ، هى انطباعات أى آثار أحدثت فينا . وسبب هذه الآثار هو المادة ، أو الموجودات المادية التى تؤثر في عقولنا بواسطة أعضاء الحس والأعصاب والمخ . وهذه العلة للمادة تفعل فعلها بالمادة أو انصادة ولهذا لا بد أن تكون لها كيفيات من الشكل والحجم والصلابة والملمسة » .

وكان الفيلسوف « بركلي ^(١) » أول من انبرى لتفنيد النظرية القائلة بأن للمادة هى العلة غير المعروفة لأحاساستنا . وفي أيامنا هذه بين الأستاذ هوتيهيد : « Whitihead » — وهو عالم ضليع في علوم الرياضاة والطبيعية — بياناً طاعماً أن النظرية المادية التى كانت مقبولة فيما سلف لا يمكن أن يستدبها أصلاً . ومن البين أنه بناء على النظرية المادية ليست الألوان والأصوات الخ في نظر السلم إلا أحوالاً ذاتية لمدركها ، لا جزءاً من الطبيعة . فـا يدخل في العين والأذن ليس

(١) جورج بركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣ م) فيلسوف إنجليزى صاحب مذهب يعرف بالبداء التصورى أو الفلسفة المثالية التى تقول لئن للموضوعات المباشرة فلفكر هى للمانى دون الأحياء — تاريخ الفلسفة الحديثة ١٥٤ — ١٦٢ .

لونا أو صوتا ولكنه موجات أثرية لا تراها العين ، وموجات هوائية لا تسمعها الأذن . فالطبيعة ليست بالوصف الذى نعرفها به . وإدراكنا الحسية أوهام لا يمكن أن تمدّ حقائق تكشف عنها الطبيعة التى تقرر هذه النظرية بأنها متفرعة إلى انطباعات فى العقل ، من جهة ، ومن جهة أخرى إلى ذوات غير مدركة ، لا يمكن التحقق منها ، تحدث فينا هذه الانطباعات . وإذا صحّ أن علم الطبيعيات يتألف من مجموعة من المعلومات المتسقة الصحيحة عن الأشياء التى يدركها الحس ، فإن نظرية السلف فى المادّة يبنى رفضها لسبب واضح ، هو أنها تهبط بشهادة الحواس إلى مجرد انطباعات فى عقل المشاهد ، مع أن هذه الشهادة هى العباد الوحيد الذى يعتمد عليه العالم الطبيعى فى مشاهداته وتجاربته . وهذه النظرية تنشئ بين الطبيعة وبين المشاهد لما هاوية يضطر لى يعبرها أن يلجأ إلى التسليم بفرض مشكوك فى صحته : هو أنّ شيئا ما لا يدركه الحس ، يشغل فراغا مطلقا كما يشغل شيء وعاء ، ويحدث فينا الأحساس بنوع من المصادمة . وهذه النظرية ، على حد قول الأستاذ هويتهد : "Whitehead" ، تحول نصف الطبيعة « حلما » ونصفها الثانى « غلما » . وأنت ترى من هذا أن علم الطبيعيات عند مارأى ضرورة نقد الأسس التى يقوم عليها انتهى آخر الأمر إلى الاعتناع بتعظيم الصمم الذى كان يصبه ، وأنّ النزعة التجريبية التى بدت أول الأمر أنها تقتضى المادّة الملمية انتهت إلى ثورة على المادّة . وبما أن للوجودات الخارجيّة ليست أحوالا ذاتيّة يحدثها فينا شيء خفى اسمه المادّة ، فهى إذن ظواهر صحيحة يتكوّن منها جوهر الطبيعة نفسه ، ونحن نعرفها كما هى فى الطبيعة ولقد لقيت نظرية المادّة أعظم لكمة على يد « أينشتاين » : "Einstein" وهو عالم طبيعى ضليع آخر أدّت استكشافاته إلى وضع الأساس لاقلاب بعيد

المدى في ميدان الفكر الإنساني كله . يقول مستر « رسل »^(١) : « Russell »
 إن نظرية النسبية التي أدمجت الزمان في « الزمان — المكان » قد زعزعت
 معنى الجوهر كما اصطلاح عليه السلف أكثر مما زعزعه جدل القلاسة كله .
 فالمادة للإدراك العادي شيء يلبث في زمان ويتحرك في مكان . ولكن
 النسبية في الطبيعيات الحديثة لا تقر هذا الرأي . فالقطعة من المادة ليست شيئاً
 ثابتاً له أحوال متغيرة ، بل أصبحت مجموعة حوادث مترتبة بعضها ببعض .
 وبهذا ذهبت صلابة المادة التي قيل بها قديماً ، وذهبت معها الخصائص التي كانت
 تجعلها تبدو في نظر المادى شيئاً أقوى في حقيقته من الأفكار التي تجول
 في العقل .

وعلى هذا فالطبيعة — طبقاً لرأي الأستاذ « هويتد » — ليست شيئاً
 قائماً يقوم في خلاء لا حركة فيه ، بل هي تركيب من حوادث لها خصيصة التدفق
 والايحاد الدائمين ، غير أن الفكر يقطع هذا التركيب إلى أشياء ساكنة ، بمنزل
 بعضها عن بعض ، وينشأ عن علاقة بعضها ببعض تصور للكان والزمان .
 وهكذا نرى كيف أن العلم الحديث يصرح بما يوافق نقد « بركلي » : « Berkeley » .
 الذي كان يعدّه من قبل تهجاً على أساسه . والنظرة العلمية إلى الطبيعة ، بوصفها
 مادية مجتمة ، مترتبة بنظرية « نيوتن »^(٢) : « Newton » . التي تذهب إلى أن
 الفضاء خلاء مطلق تقوم فيه الأشياء . ونزوع العلم هذا للترزع كفل من غير
 شك تقدّمه السريع . ولكن تفريع التجربة الواحدة إلى ميدانين متضادين ،

(١) برتراند رسل (١٨٧٢ —) أستاذ الفلسفة بجامعة كبريدج (١٩١٠ —
 ١٩١٦) وأحد أعلام للنطق الرياضي في هذا العصر تاريخ الفلسفة الحديثة ٤٠٩ — ٤١٠
 (للمترجم)

(٢) إيزاك نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) عالم إنجليزي شهير كان لتهيجه العلمي
 ولكتشفاته أثر في الفلسفة . وجاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للنزاع الآل وهو يقول بإمكان
 مطلق وزمان مطلق انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليولف كرم ص ١٤٦

هما ميدانا العقل والمادة ، أرغم العلم في وقتنا هذا — مدفوعا بما يلقي في حصنه الغلص من صواب — على أن ينظر في المشكلات التي تجاهاها أول الأمر تجاهلا تاما فتقد أسس العلوم الرياضية كشف في جلاء عن أن القول بالمادية البحتة أى بشئ ثابت قائم في فضاء مطلق ، فرض غير صالح . فهل المكان خلافا قائم بنفسه توجد فيه الأشياء ، ويبقى سليما كما هو لو انسحبت منه جميع الأشياء ؟ لقد تناول « زينون » الفيلسوف اليوناني القديم معضلة المكان يبحث الحركة في المكان . والحجج التي أدلى بها لإثبات أن الحركة غير حقيقية يعرفها طلاب الفلسفة تمام المعرفة . ولقد ظلت هذه المعضلة — منذ أيامه — باقية في تاريخ الفكر ، ولقيت أوفر نصيب من عناية المفكرين خلال الأجيال المتعاقبة . ويمكننا أن نورد هنا حجتي من هذه الحجج . فزينون ، وقد كان يرى أن المكان ينقسم إلى أجزاء غير متناهية ، دّل على نفس الحركة في المكان بقوله : إن الجسم المتحرك لن يبلغ النقطة التي سيصل إليها إلا إذا قطع أولا نصف المسافة بين نقطة البدء وبين نقطة الوصول إليها ، ولا يبلغ هذا النصف إلا إذا قطع نصف النصف ، وهكذا إلى غير نهاية . فلنستطيع النقلة من نقطة في مكان إلى نقطة أخرى فيه ، دون أن نمرّ بعدد لا يتناهي من النقط في المسافة المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء . ولكن عبور نقط لا تنتهي في زمان متناه . . الأمور الممتعة . وله حجة أخرى يقول فيها : إن السهم في طيرانه لا يتحرك . . لأنه في كل آن من آنات الزمان ، يكون ساكنا غير متحرك في نقطة ما من المكان^(١) . ولهذا رأى « زينون » أن الحركة ما هي إلا مظهر خداع ، في حين

(١) حجة السهم التي يوقها « زينون » قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة ، وترجع إلى أنه لا كان الشيء في مكان مساو له كان السهم في موهقه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا له ، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ . أى أنه ساكن غير متحرك ، وهكذا في كل آن . (انظر تاريخ الفلسفة اليونانية : للأستاذ يوسف كرم ص ٣٢) . (للترجم)

أن الحقيقة واحدة ولا تقبل التغير . و بطلان الحركة معناه بطلان المكان أو الحيز المستقل^(١) ومفكرو المسلمين من الأشاعرة ، لا يقولون بانقسام المكان والزمان إلى ما لا نهاية — بل يرون أن المكان والزمان والحركة تتألف من نقط ومن آتات لا تقبل التقسيم إلى أجزاء أخرى . ومن ثم دلووا على إمكان الحركة بقولهم بالجزء الذى لا يتجزأ ، وذلك لأنه إذا كان هناك حد يقف عنده تجزؤ المكان والزمان . فإن الحركة من نقطة فى مكان إلى نقطة أخرى تكون ممكنة فى زمان متناه^(٢) . ولكن ابن حزم أنكر قول الأشاعرة فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وأيدت علوم الرياضية الحديثة رأيه هذا ، ومن ثم فإن حجة الأشاعرة لم تنجح فى حل إشكال زينون حلا منطقيا . وفى العصر الحديث ، حاول الفيلسوف الفرنسى « برجسون » *Bergson* ، والعالم الرياضى الإنجليزى « برتراند رسل » *Bertrand Russell* أن ينقضا حجج « زينون » كل من وجهة نظره : أما « برجسون » فيرى أن الحركة من حيث هى تغير حقيقى هى الحقيقة الأساسية وهو يذهب إلى أن الإشكال الذى أناره زينون . يرجع إلى خطأ فى فهم المكان والزمان ، وهما فى رأى « برجسون » ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة . ولا نستطيع هنا التبسط فى عرض حجة « برجسون » دون أن نفصل القول

(١) لكل جسم حيز طبيعى تقتضيه طبيعته — انظر للباحث الشرقية للامام غفر الدين

الرازى ١٨ — ج ٢٢ ص ٦٦ .

(٢) اللانتهائى هو ما يمكن الاستمرار فى قسمته كالقedar ، أو فى الإضافة إليه كالعدد والقسمة والإضافة ترجعان إلى واحد . إذ أن اقسام القedar إلى غير نهاية يتضمن قبول العدد للزيادة إلى غير نهاية . وعلى ذلك لا يمكن أن يوجد اللانتهائى بالفعل ، سواء أ كان جوهرأ مفارفا أم جسما أم عدداً : فإنه إن كان جوهرأ مفارفا ، كان غير منقسم ، ومن ثم لم يكن لا متناهياً ، وإن كان جسما طبيعياً أو رياضياً كان متناهياً ، لأن الجسم يحده الطح بالضرورة ، ولا عرة يوم الحيال ، لأن الزيادة والنقصان تحصلان فى التغير لا فى نفس الشيء ، وإن كان عدداً ، كان قابلا لحد ويمكن المور فلم يكن لا متناهياً ...

وحجة « زينون » قائمة على فرض المكان والزمان مؤلفين من أجزاء غير متناهية ، والحقيقة أنها متصلان متناهيان وقابلان للقسمة إلى أجزاء غير متناهية .

(تاريخ الفلسفة اليونانية : يوسف كرم ، ص ١٤٢)

في فلسفته الميتافيزيقية عن الحياة ، لأن حجته بحذفها تقوم عليها .

أما « برتراند رسل » فجحّته تصدر عن نظرية « كاتور » في اتصال الكم الرياضي ، وهي في رأيه من أهم ما كشفته علوم الرياضة الحديثة . ومن الجليّ أنّ حجّة « زينون » تقوم على افتراض أن المكان والزمان يتألفان من نقط ومن آتات لا نهاية لها . وعلى أساس هذا الافتراض يسهل الاحتجاج بأنه لما كان الجسم المتحرك بين نقطتين يكون أثناء حركته بينهما خارج المكان [المساوي له] فإن الحركة تصبح ممتعة لانعدام المكان الذي تحدث فيه . أما نظرية « كاتور » فحين أن كلا من المكان والزمان كم متصل ، وأن هناك عدداً لا يتناهى من النقط بين أى نقطتين في المكان ، وأن هذه السلسلة غير المنتهية ليس فيها نقطتان متجاورتان ، وانقسام المكان والزمان إلى مالا نهاية معناه اجتماع النقط ، أى أن أجزاء السلسلة لا يتخللها خلاء ، وليس معناه افتراق النقط باعتبار أن هناك خلاءً يفصل بين كل نقطة وما تليها . وردّ « برتراند رسل » على مقالة « زينون » كما يأتي :

« يسأل « زينون » . كيف تستطيع الذهاب من موضع في آن إلى موضع تال في آن تال للآن الأول دون أن تكون أثناء الانتقال في غير موضع وفي غير آن ؟ والجواب عن هذا هو أنه لا يوجد موضع تال لأى موضع ، ولا آن تال لأى آن ، لأن بين كل موضع وموضع ، وبين كل آن وآن يوجد دائماً موضع آخر وآن آخر . ولو وجد الجزء الذى لا يتجزأ لامتنت الحركة ، ولكنه لا وجود له . فزينون على حق عندما يقول إن السهم يكون مستقراً في كل آن من آتات انطلاقه ، ولكنه يخطئ عندما يستنتج من ذلك أن السهم لا يتحرك . وذلك لأنه في أية حركة يوجد تقابل بين كل نقطة وكل آن في سلسلة الأوضاع غير المنتهية وسلسلة الآتات غير المنتهية ، وطبقاً لهذا المذهب يصبح في الإمكان إثبات حقيقة المكان والزمان والحركة دون أن تقع في الإشكال الذى وقع فيه « زينون » .

وهكذا يدلّل « برتراند راسل » على حقيقة الحركة على أساس نظرية « كاتور »
 في اتصال الكم الرياضى ، وإثبات حقيقة الحركة معناه أن المكان له حقيقة قائمة
 بنفسها ، وأن الطبيعة لها حقيقة واقعة . ولكن كون اتصال الكم الرياضى
 وانقسام المكان إلى ما لا يتناهى أسراً واحداً ليس حلاً للمعضلة . فالقول بوجود
 تقابل بين الكثرة غير المنتهية من الآفات فى مدد متناهية من الزمان ، وبين
 كثرة غير متناهية من النقط فى حيز متناه من المكان بحيث يقابل كل آن نقطة ،
 يحل المعضلة الناشئة عن التجزؤ باقية كما هى فالتصور الرياضى لاتصال الكم
 بوصفه سلسلة غير متناهية لا يصدق على الحركة من حيث هى فعل ، وإنما ينطبق
 على صورتها كما ترى من خارج . وفعل الحركة ، أى الحركة الحية التى وجدت
 فى الخارج ، لا الحركة المتصورة فى الذهن لاتسّم بتجزؤ ما . ونفاذ السهم المشاهد
 ماراً فى المكان لا يقبل الانقسام ، ولكن نفاذه باعتباره فعلاً بصرف النظر عن
 تحققه فى المكان ، هو نفاذ واحد لا يقبل التجزؤ . بل إن فناءه يكون فى تجزئه .
 أما « إينشتاين » فالمكان عنده حقيقة ولكنه فى رأيه نسبي باعتبار الشخص
 الملاحظ ، وهو ينكر رأى « نيوتن » فى المكان المطلق ويقول إن الشيء المشاهد
 قابل للتغير ، نسبي باعتبار الملاحظ تتغير كتلته وشكله وحجمه بتغير وضع الملاحظ
 وسرعته . والحركة والسكون نسيان أيضاً باعتبار الملاحظ . وعلى هذا فليس ثمة
 شيء اسمه مادة لها وجود فى ذاتها كما كان الرأى فى علم الطبيعيات القديم على
 أننا يجب أن نتحرز هنا من خطأ فى الفهم : فاستعمال لفظ « الملاحظ » فى هذا
 المقام قد ضلّل « ولدن كار : » *Wildon Carr* فذهب إلى أن نظرية النسبية
 تؤدى لا محالة إلى الفلسفة المثالية المونادية^(١) وفى الحق أن هذه النظرية تقتضى أن

(١) الجوهر أو الوناد : هو الجوهر الواحد بوحدة تامة ، فى رأى لينتز . كان ديموقريطس
 يقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء ، ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحدة بمعنى
 الكلمة أى جوهرأ حطاً . فإن كل جسم مهما افترضناه صغيراً ، فهو متحد . وكل امتداد منقسم ،
 أى أنه مجموع جواهر . . وإذن ظالمة كثرة بجهة . أما « لينتز » فيرى أن الوحدة بمعنى :

أشكال الظواهر الطبيعية وأحجامها ومدد بقائها ليست مطلقة . ولكن إطار
« الزمان — المكان » كما يقول الأستاذ « نون Nunn » لا يتوقف على عقل
الملاحظ ، وإنما يتوقف على النقطة التي يتصل فيها جسمه بالعالم المادى .

ومن السهل فى الواقع أن نستبدل « بالملاحظ » جهازاً مسجلاً . على أننى
شخصياً أرى أن ماهية الحقيقة ماهية روحية . ولكى نتجنب خطأ شائماً ، ينبغى
أن نبين أن نظرية « أينشتاين » بوصفها نظرية علمية ، تتناول بناء الأشياء فقط ،
ولا تلقى شيئاً من الضوء على ماهية الأشياء التى يتألف منها هذا البناء . وقيمة هذه
النظرية من الناحية الفلسفية مزدوجة : فهى أولاً لا تهدم حقيقة الوجود الخارجى
وإنما تهدم النظر إلى الجوهر باعتباره مجرد شئ قائم فى مكان ، وهو رأى اتبعى
إلى المادية فى علم الطبيعيات القديم ، فالجهر فى نظر الطبيعيات النسبية ليس شيئاً
قائماً بذاته له أحوال متغيرة ، ولكنه مجموعة من حوادث يتعلق بعضها ببعض .
وفى عرض « هويتد » لنظرية « أينشتاين » أحل فكرة المركب^(١) محل فكرة
المادة إحصائياً تاماً .

والقيمة الفلسفية الثانية لهذه النظرية هى أنها تجعل المكان متوقفاً على المادة ،
فالكون فى رأى « أينشتاين » ليس كجزيرة قائمة فى فراغ لانهاى ، بل هو متناه
لكن من غير حدود ، ولا يوجد بعده خلاء . وإذا اندمجت المادة فإن الكون
ينكسر إلى قطعة .

على أن تدبر هذه النظرية من الوجهة التى اخترتها فى هذه المحاضرات يجعل

== الكلمة ليست إلا وحدة الوجود اللامادى غير للنقسم أى فى جواهر فردية موروثة . يسميها
« لينتز » للموتاد .

(انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٢ — ١٢٣)

(١) organism ترجم هذا اللفظ فى الكتب الإسلامية القديمة « جسم آلى » فى
تعريف النفس المتولد عن أرسطو وهو أنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى » أى ذوات .
والسلام هنا منصب على المادة إطلاقاً أى على الجوهر بالإجمال ولما ترجمناه بلفظ « المركب » .

النسبية التي يقول بها « أينشتاين » تثير مشكلة كبرى هي : بطلان حقيقة الزمان .
فنظرية تمدد الزمان نوعاً من بُعد رابع في المكان ، يجب على ما يظهر أن تعتبر
المستقبل شيئاً معلوماً بالفعل قد استقر استقرار الماضي الذي لا شبهة فيه . والزمان
بوصفه حركة مبدعة حرة ليس له معنى في هذه النظرية . فهو لا يتقضى ، والحوادث
لا تقع ، بل نلتقي بها التقاء . على أنه يجب ألا ننسى أن هذه النظرية تغفل
بعض خصائص الزمان التي نعرفها بالتجربة . ولا يمكن القول بأن طبيعة الزمان
قد استوعبتها الخصائص التي تعترف بها النظرية لاستكمال وصف مرتب لمظاهر
الطبيعة التي يمكن البحث فيها من الناحية الرياضية . كما أنه ليس في مقدورنا
— ونحن من سواد الناس — أن نفهم حقيقة الزمان كما يراه « أينشتاين » .
فن الجلي أن الزمان عنده ليس هو المدة البحتة التي قال بها « برجسون » ،
كما أننا لا نستطيع أن نعتبره الزمان المتجدد . لأن الزمان للتجدد جوهر العلية
كما يحدده « كنت » . والعلّة والمعلول متضايقات بحيث تسبق العلة معلوماً
في الزمان ، وبحيث أنه إذا لم توجد العلة امتنع وجود المعلول . وإذا كان الزمان
الرياضي هو الزمان المتجدد ، فإنه يمكن — على أساس نظرية أينشتاين — أن
يسبق المعلول علته إذا وقفنا في اختيار سرعة تغير وضع الملاحظ وفي انتقاء النظام
الذي تقع فيه مجموعة بعينها من الحوادث ، ويظهر لي أن الزمان المعتبر بعداً رابعاً
في المكان قد كفى عن أن يكون زماناً على الحقيقة .

ولقد تصوّر أوسبنسكي « Ouspensky » ، وهو كاتب روسي من المحدثين ،
البعد الرابع على أنه حركة جسم ذي أبعاد ثلاثة في اتجاه خارج عن نفسه ، وذلك
في كتابه الموسوم « Tertium Cerganum » . فكأن حركة النقطة والخط
والسطح في اتجاه خارج عنها تعطينا الأبعاد الثلاثة المروفة في المكان ، فكذلك
حركة الجسم ذي الأبعاد الثلاثة في اتجاه خارج عنه يجب أن تعطينا البعد
المكاني الرابع . وإذا كان الزمان هو المسافة الفاصلة بين الحوادث في ترتيب

تعاقيها جاعلة كل مجموعة منها تولّف كلاً مختلفاً عن الآخر ، فإنه يتضح أن الزمان مسافة موجودة في اتجاه ليس داخلًا في المكان ذى الأبعاد الثلاثة . وهذه المسافة باعتبارها بعداً جديداً فاصلاً للحوادث في ترتيب تعاقبها لا تقارن في القياس بأبعاد المكان الثلاثة ، كما لا تقارن السنة في القياس بمدينة سان بطرسبرج . وهذا البعد الرابع عمودى بالنسبة لجميع اتجاهات المكان ذى الأبعاد الثلاثة وليس موازياً لأى بعد منها وفي موضع آخر من الكتاب نفسه يصف أوسبنسكى « Ouspensky » حسنًا الزمان بأنه حسن مكانى غامض ، ويتخذ من تكويننا النفسانى أساساً للتدليل على أن البعد الأعلى في الخطوط ذات البعد الواحد أو السطح ذى البعدين ، أو الجسم ذى الأبعاد الثلاثة ، لا بدّ من أن يبدولنا كأنه تعانّب في زمان . وهذا يعنى في وضوح أن ما يبدولنا — نحن الكائنات ذوات الأبعاد الثلاثة — كأنه زمان ، هو في الواقع بعد مكانى أحسنًا به إحساساً ناقصاً ، ولا يختلف في طبيعته عن أبعاد المكان التى قال بها إقليدس والتى نحس بها إحساساً كاملاً . وبعبارة أخرى ليس الزمان حركة مبدعة صحيحة ، وما نسميها حوادث المستقبل ليست حوادث جديدة ، ولكنها أمور وجدت بالفعل استقرت في جهة غير معروفة . على أن أوسبنسكى « Ouspensky » في بحثه عن بعد جديد زائد على أبعاد المكان التى قال بها إقليدس يحتاج إلى زمان متجدّد حقيقى ، أى إلى المسافة الفاصلة للحوادث في ترتيب تعاقبها . وعلى هذا فإن الزمان الذى ظهرت الحاجة إليه فاعتبرت تالياً لتأيد مرحلة من مراحل الحقبة ، جُرّد بلطف في المرحلة التالية من طبيعته المتجدّدة وقصر على ما لا يختلف في شيء عن خطوط المكان وأبعاده الأخرى . إن طبيعة التجدّد في الزمان هى التى مكّنت أوسبنسكى من اعتبار الزمان اتجاهًا جديداً حقيقياً في المكان . وإذا كانت هذه الخاصة وهما في الحقيقة ، فكيف يكون في مقدورها أن تنق بما يتطلبه بعد أصيل جديد يقول به أوسبنسكى ؟ « Ouspensky » .

ولنتقل الآن إلى مستويات أخرى من مستويات التجربة : إلى الحياة والشعور . أما الشعور فنستطيع أن نتصوره انحرافاً في الحياة تنحصر وظيفته في تهئية نقطة مضيئة تثير السبيل لاندفاع الحياة إلى الأمام . وهو حالة توتر حالة تركيز وانتباه ، تستخدمها الحياة في حجب جميع الذكريات والارتباطات التي لا علاقة لها بالفعل الراهن . وليست للشعور أطراف واضحة المعالم ، بل يتكشف ويمتد بحسب ما تقتضيه الظروف . ووصف الشعور بأنه ظاهرة تصاحب أفعال المادة وتكون في معيتها يكون إنكاراً له بوصفه نشاطاً قائماً بذاته . وإنكار الشعور بوصفه نشاطاً قائماً بذاته يكون إنكاراً لحقيقة كل معرفة ، إذ أن المعرفة ليست إلا تعبيراً منظماً للشعور . ومن ثم فإن الشعور هو نوع من مبدأ الحياة الروحي الخالص الذي ليس بمادة وإنما هو مبدأ منظم أو حالة معينة من السلوك تختلف بالضرورة عن سلوك الآلة التي تدار من خارج . ولما كنا لا نستطيع تصور فعل روعي محض إلا إذا اقترن بمركب معين من عناصر محسوسة يتكشف لنا فيه ، فإننا نميل إلى اعتبار هذا المركب الأساس الأصلي للنشاط الروحي . والنتائج التي وصل إليها نيوتن « Newton » في ميدان المادة ، وداروين « Darwin » في ميدان التاريخ الطبيعي تكشف عن آلية^(١) . وكان الاعتقاد السائد هو أن جميع المضلات كانت مسائل لمعلم الطبيعيات فالطاقة والذرات بما لها من خواص موجودة بذاتها فيها ، تستطيع أن تفسر كل شيء ، حتى الحياة والفكر والإرادة والشعور . وقد زعمت نظرية الآلية ، وهي نظرية طبيعية بحتة أنها التفسير الشامل للطبيعة . وما زالت المعركة على أشدها في ميدان علم الأحياء بين الذين يؤيدون الآلية والذين ينكرونها .

(١) ضمير الظواهر البيولوجية والنفسية يردجها إلى العوامل الفيزيائية والكيميائية أى يردجها إلى عوامل مادية لا تؤثر فيها العوامل النائية .
(مجلة علم النفس مجلد ١ - عدد ٢ ص ٢٤٣)

فالمسألة التي نبحثها إذن هي . هل للدخل إلى الحقيقة عن طريق مايكشفه الإدراك الحسى . يودى بالضرورة إلى رأى فيها يتعارض معارضة جوهرية مع رأى الدين في طبيعتها القصوى ؟ وهل العلوم الباحثة في الوجودات الطبيعية قد خضعت نهائيا للمادية ؟ وليس من شك في أن نظريات العلوم الطبيعية تفيد معرفة موثوقا بها لأنه يمكن التحقق من صدقها ، ولأنها تمكّننا من التنبؤ بالحوادث الطبيعية ومن التحكم فيها . ولكن ينبغي ألا ننسى أن ما نسميه العلم (Science) ليس نظرة واحدة منسقة للحقيقة ، بل هو مجموعة من النظرات الجزئية للحقيقة ، أشتات من تجربة كلية لا تظهر منسجمة بعضها مع بعض . فالعلوم الطبيعية تبحث في المادة وفي الحياة وفي العقل ، ولكنك إذا سألت عن كيفية العلاقة المتبادلة بين المادة والحياة والعقل ، أخذت تتجلى لك عند ذاك جزئية العلوم المختلفة التي تتناول البحث فيها ، وتبين لك عجز كل واحد منها عن أن يجيب وحده عن سؤالك هذا إجابة شافية .

والواقع أن العلوم الطبيعية المختلفة مثلها مثل الجوارح العديدة تنقص على جسم الطبيعة الميت فيذهب كل منها بقطعة منه . والطبيعة من حيث هي موضوع للعلم أمر عملت فيه الصنعة إلى حد بعيد ، صنعة . نشأت عن عملية الانتقاء التي لا بد للعلم من أن يخضع الطبيعة لها حتى تتحقق له الإجابة والتدقيق . وعندما نضع موضوع العلم في مجموع التجربة الإنسانية ، يشرع يتكشف لك عن طبيعة مختلفة . ومن ثم فإن الدين ، وهو ينشد الحقيقة بوصفها كلاً لا يتجزأ — ولهذا يجب أن يتخذ له مكانا مركزيا في أى تركيب من موضوعات التجارب الإنسانية جمعا — لم يكن ليخشى أى رأى من الآراء الجزئية عن الحقيقة .

والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها ، فإذا كان لها أن تظل أمانة لطبيعتها ووظيفتها ، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كامل عن

الحقيقة . وعلى هذا فإن الأفكار التى نستخدمها فى تنظيم المعرفة جزئية بطبيعتها ، وتطبيقاتها اعتبارى بالنسبة لمستوى التجربة التى نستخدمها فيه . ففكرة «العلّة» مثلاً ، وسمتها الجوهرية سبقها للماول ، هى فكرة اعتبارية بالنسبة لموضوع علم الطبيعة التى يدرس نوعاً واحداً معيناً من أنواع النشاط غاصاً الطرف عما عداه من النواحي التى يلاحظها غيره . وعندما نسمو إلى ميدان الحياة والعقل تصبح فكرة العلّة عديمة القيمة وتظهر حاجتنا إلى أفكار لها نظام فكري من نوع آخر . فتصرف الأجسام الحية التى فطرت ورسمت لتحقيق غاية خاصة يختلف كل الاختلاف عن الفعل الحى . وعلى هذا فموضوع بحثنا يتطلب فكرى الغاية والقصد اللذين يفعلان من داخل النفس على خلاف فكرة العلّة إذ هى خارجة عن الماول وتؤثر فيه من خارج . وهناك من غير شك وجوه من أفعال الكائن الحى يشارك فيها غيره من الموجودات الطبيعية ، وهذه الوجوه لا بد فى ملاحظتها من الأفكار الفيزيائية والكيميائية ، ولكن سلوك الكائن الحى أمر وراثى فى جوهره ولا يمكن أن يُفسّر تفسيراً كافياً على أساس الجزئيات فى علوم الطبيعة . ومع هذا فقد طبق بعضهم فكرة « الآلية » على الحياة ، وسرى مدى ما بلغت هذه المحاولة من نجاح . ولسوء الحظ أننى لست من علماء الأحياء ، ولهذا لا بد من أن أتمدّد اللون من علماء الأحياء أنفسهم . ينبئنا ج . س . هالدين J.S. Haldane أن الاختلاف الرئيسى بين الكائن الحى وبين الآلة هو أن الكائن الحى فيه اكتفاء ذاتى فى صيانة نفسه وتوالدها . ثم يستطرد فيقول : « وهكذا يتضح أنه وإن كنا نجد فى الكائن الحى ظاهرات عديدة ، مادمنّا لم ننعم النظر فيها ، فنعنا بتفسيرها بالآلية الفيزيائية والكيميائية ، فإنه يوجد إلى جانبها ظاهرات أخرى (مثل الاكتفاء الذاتى فى الصبانة والتوالد) لا يمكن أن ينطبق عليها هذا التفسير . والقائلون بالآلية يذهبون إلى أن آليات الجسم مركبة تركيباً يحلها بحيث تكفى ذاتها وتصونها وتحفظ

نوعها بالتوالد . ويقولون إن هذا الصنف من الآلية تطور شيئاً فشيئاً في ثنايا الانتخاب الطبيعي الذي استغرق أمدا طويلا . فلنختبر فرضهم هذا : عندما نعبّر عن حادثة من الحوادث باصطلاحات المذهب الآلى ، فأنا تقرّرها على أنها نتيجة حتمية لبعض خصائص بسيطة توجد في أعضاء متفرقة يؤثّر بعضها في بعض أثناء الحادثة ... وجوهر تفسير الحادثة ، أو إعادة تقريرها هو أننا نفترض بعد البحث الذى يقتضيه الأمر ، أن الأعضاء التى يؤثّر كل منها فى الآخر خلال الحادثة لها بعض خصائص بسيطة محدّدة ، بحيث أنها تستجيب دائماً بنفس الطريقة إذا توافرت شروط بعينها . والتفسير الآلى يقتضى العلم أولاً بالأعضاء التى تستجيب للظروف الخاصة . فالعلم ترتيب لهذه الأعضاء ذات الخواص المحدّدة ، يصبح الكلام عن التفسير الآلى لا معنى له . وإذن فافتراض وجود آلية ذات اكتفاء ذاتى فى حفظ نوعها بالتوالد ، وفى صيانة نفسها ، هو افتراض لشيء لا يمكن أن يكون له معنى . ولقد يستعمل علماء وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) أحيانا اصطلاحات لا معنى لها ، ولكن ليس هناك اصطلاح خال من المعنى إطلاقا كقولك « آلية حفظ النوع » أو آلية التوالد . فآية آلية (mechanism) قد توجد فى المَرَكَّب الذى يولدها (organism) لا يكون وجودها فى عملية التوالد ، بل يجب أن تميد تكوين نفسها خلقا جديداً فى كل جيل ، للركب الوالد يُخلَق من مجرد جرثومة ضئيلة منه . فلا يمكن أن تكون هناك آلية توالد . وفكرة الآلية التى بها على الدوام اكتفاء ذاتى فى صيانة كيانها أو توالده فكرة تناقض نفسها بنفسها . فالآلية التى تتوالد لا بد أن تكون آلية من غير أعضاء وإذن فلا تكون آلية أصلا .

وعلى هذا فالحياة ظاهرة فريدة ، وفكرة الآلية غير مناسبة لتحليلها .

و « وحدتها الكاملة الواقية » — على حد تعبير دريش Driesch وهو عالم آخر من علماء الأحياء . هى نوع من الوحدة إذا نظرنا إليه من زاوية أخرى

الإنهاء تعدداً كذلك . ففي كل فعل غائي للحياة من أفعال النمو والتكيف مع البيئة ، سواء أتمحق هذا التكيف بتكوين عادات جديدة ، أم بتعديل عادات قديمة ، هو فضل له سيرة لا يتصور في فعل الآلة . وكون التكيف له سيرة يعنى أن أصوله لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى ماضٍ حقيق ، ومن ثم فإنه يجب البحث عن أصل التكيف في حقيقة روحية ، لا يمكن استكشافها بأى تحليل للتجربة المكانية وإن كانت قد تظهر فيه وعلى هذا فلا بد من أن تظهر لنا الحياة كأمر أساسى سابق على رتبة الأفعال الطبيعية والكيميائية التى يجب أن تعدّ نوعاً من سلوك ثابت تكون خلال شوط طويل من أشواط التطور . أضف إلى هذا أن تطبيق الأفكار الآتية على الحياة يستلزم القول بأن العقل نفسه من ثمرات التطور ، وهو قول يحمل العلم متناقضاً مع مبدئه الموضوعى للبحث . وأذكر فى هذا المقام فقرة مما كتبه ولدن كار Wildon Carr الذى بين هذا التناقض فى وضوح وجلاء . يقول « كار » : « إذا كان العقل ثمرة من ثمرات التطور فإن تصور الطبيعة وأصل الحياة تصوراً آتياً يكون سخيفاً . من أوله إلى آخره وينبى أن يعدل المبدأ الذى اصطنعه العلم تعديلاً بيناً . ويمكن أن نذكر الأمر لتبين ما فيه من تناقض . كيف يمكن للعقل ، وهو حال لإدراك الحقيقة ، أن يكون هو نفسه تطوراً لشيء لا يوجد إلا باعتباره تجريداً لحال الإدراك هذه — وهى العقل ؟ وإذا كان العقل تطوراً من تطورات الحياة ، فعنى الحياة التى يستطيع أن تطور العقل بوصفه حالاً خاصة لإدراك الحقيقة — يجب أن يكون معنى قوة أكثر تحقّقاً فى الخارج من أية حركة آتية مجردة يمكن أن يستحضرها العقل بتحليل مادته للدراسة . أضف إلى ذلك أيضاً أنه إذا كان العقل نتيجة لتطور الحياة ، فهو ليس مطلقاً ولكنه نسبي باعتبار القوة التى أحدثت فيه التطور . فكيف إذن ، فى حالات كهذه يستطيع العلم أن يستبعد الناحية الذاتية لشخص المعارف وأن يبنى أحكامه على الناحية

للموضوعية باعتبار أن العلم مطلق غير نسبي ؟ إنه لمن الواضح الجليّ أن علوم الأحياء تقتضى إعادة النظر في المبدأ العلى .

وسأحاول الآن أن أصل إلى أوليّة الحياة والفكر عن طريق آخر ، وأن أتقدم بكم خطوة أخرى في اختبارنا للتجربة ، وسيلقى هذا شيئاً آخر من الضوء على أوليّة الحياة ، ويهيئ لنا كذلك إدراك طبيعتها بوصفها قوة روحانيّة . لقد رأينا فيما سبق أن الأستاذ « هويتهد Whitehead » يقول إن العالم ليس شيئاً قاراً ، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاق . وهذه الصفة لسير الطبيعة في موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التي أكدها القرآن على وجه خاص ، وأرجو أن أوفق إلى بيانها فيما يحى . ففى تهى لنا خير السبل لإدراك ماهية الحقيقة .

ولقد استرعت أنظاركم إلى بعض آيات الكتاب الكريم التي تتصل بالموضوع (٣ : ١٩٠ — ١٩١ ، ٢ : ١٦٤ ، ٢٤ : ٤٤) وبما أن هذا الأمر جليل الخطر فإنّى أثبت هنا بعض آيات أخرى : « إنّ فى اختلاف الليل والنهار وما خلق الله فى السموات والأرض لآيات لقوم يتقون » يونس : آية ٦ « وهو الذى جعل الليل والنهار خلقاً لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً » الفرقان (١) ، ٦٢ ،

« ألم تر أنّ الله يؤجلّ الليل فى النهار ، ويؤجلّ النهار فى الليل ، وسخر الشمس والقمر ، كلٌّ يجرى إلى أجلٍ مسمى » . لقمان : آية ٢٩ « يُكوّر الليل على النهار ، ويكوّر النهار على الليل » الزمر : آية ٥ « وله اختلاف الليل والنهار » . المؤمنون : آية ٨٠

(١) فى الأصل الإنجليزى خطأ مطبعى فى رقم السورة فقد كتب ٢٢٥ بدلا من ٢٥

وهناك طائفة أخرى من الآيات بما تبيّن من نسبة ما نطعمه عن الزمان ،
تشير إلى إمكان وجود مستويات للشعور مجهولة لنا ، ولكنى سأكتفى بمناقشة
ناحية من التجربة التى أشارت إليها الآيات التى ذكرناها وهى الناحية المألوفة
ولكنها بعيدة القور فى دلالتها . انفراد « برجسون » من بين سائر أعلام الفكر
للمعاصرين يدرس ظاهرة الديمومة فى الزمان دراسة عميقة وسأعرض لكم أولا رأيه
فى إيجاز ، ثم أبين ما فى تحليل هذا الرأى من قصور ، لعلنا نحدد بهذا مقتضيات
نظر أوفى وأكمل لفكرة الزمان فى الوجود . إن المعضلة الوجودية التى تواجهنا هى
كيف نحدد طبيعة الوجود النهائية . فكون العالم يلبث فى زمان أمر لا يقبل
الشك ، ولكن لأن الزمان خارج عن أنفسنا يمكن أن نشكّ فى وجوده .
فلكى تدرك معنى لبث العالم فى زمان إدراكا صحيحا ينبغى أن نكون فى موقف
يمكننا من درس حالة من الوجود ممتازة لا يحد الشكّ إليها سبيلا وتكفل لنا يقينا
آخر هو إدراك الديمومة إدراكا مباشرا . إن إدراكى للأشياء التى تواجهنى هو
إدراك ظاهرى ومن الخارج ، ولكن إدراكى لذات نفسى هو إدراك نفسانى
باطنى عميق . ومن ثمّ فإن المعرفة الشعورية هى هذه الحالة الوجودية الممتازة التى
تكون فيها على اتصال تام بالحقيقة ، وتحليل هذه الحالة الممتازة قد يحملنا على نور
من المعنى الحقيق للوجود ، فما الذى أجده عندما أتم النظر فى التجربة الشعورية ؟
إنى على حدّ قول برجسون ، أنتقل من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى . أحسن
بالحرارة أو البرودة ، وأشعر أنى فرح أو حزين . أعمل أو لا أعمل شيئا . أنظر إلى
ما حولى ، أو أفكر فى شيء غيره . فالإحساسات ، وألوان الشعور ، والإرادات
والأفكار ، كل أولئك هى التغيرات التى ينقسم إليها وجودى وهى بدورها
تسبغ ألوانها عليه . فأنا أتغير إذن من غير انقطاع ومن ثمّ فليس فى حياتى
النفسية شيء قار ، بل الكل فى حركة دأمة سيل مستمر من حالات نفسية ،
وانصهار غير منقطع لا محل فيه للوقوف أو السكون . على أن التغير المستمر

لا يمكن تصوّره من غير زمان . فقياساً على تجربتنا الباطنة يكون معنى الوجود الشعوري الوجود في زمان . على أن إنعام النظر في طبيعة الحياة الشعورية يظهر أن النفس في حياتها الباطنة تتّجه من مركزها إلى الخارج ، وربما جاز لنا أن نقول في وصفها إن لها قوتين : القوة العالة والقوة العاملة . وقوة النفس العاملة تتعلق بما نسمّيه عالم الحيزّ وهي موضوع علم النفس الارتباطي^(١) — أى النفس العملية التي تتصل في الحياة اليومية بالترتيب الخارجى للموجودات التي تمثّل حالات شعورنا العابرة وتطبعها بصفاتها المتحيّزة التي تمرّز كلاً منها عن الآخر . والنفس تعيش هنا خارج ذاتها بوجه ما ، وهي تحتفظ بوحدتها بوصفها كلاً ، غير أنها تكشف عن ذاتها كأمر لا يبدو أن يكون سلسلة من حالات معيّنة . ومن ثمّ فهي سلسلة من حالات عديدة ، وعلى هذا فالزمان الذي تعيش فيه النفس العاملة هو الذى نسنّد إليه الطول والقصر ، وهو لا يكاد يتميّز عن المكان . ولا ندرکه إلا كخط مستقيم يتألف من قط متحيّزة متخارجه كأنها مراحل متعددة في رحلة واحدة . ولكن برجسون يرى أن الزمان على هذا الوصف ليس زماناً في الحقيقة ، وأن الوجود في الزمان المتحيّز وجود زائف .

والتعمّق في تحليل الحياة الشعورية يكشف لنا عما سمّيته بالناحية العالة في النفس ، ونحن وقد استغرقنا في الترتيب الخارجى للموجودات استغرقاً اقتضاه موقفنا الراهن ، يشق علينا كل المشقة أن نلج من هذه النفس لمحّة واحدة ، لأننا في سعيها المتواصل وراء الموجودات الخارجيّة ننسج حول النفس العالة حجاباً يحجبها أجنبيّة عنا بالكلية . ونحن نقوص في أعماق نفوسنا ونبلغ المركز الداخلى للتجربة في لحظات التأمل العميق فقط عندما تكون النفس العاملة معطلة . وحالات الشعور في حياة هذه الذات المميّقة تذوب كل واحدة منها في الأخرى .

(١) Associationism : علم النفس الارتباطي المعروف بالمذهب الحسى . انظر التعريفات

بمجلة علم النفس ١٢ ، ج ٢ ، ص ٣٤٣ .

ووحدة الذات العاملة مثلها مثل وحدة النطفة توجد فيها تجارب أشخاص الأجداد ، لا بوصفها تمعدداً بل باعتبارها وحدة تندمج في مجموعها كل تجربة بالأخرى . ووحدة الذات ليس فيها تميز عدديّ بين الحالات النفسية فإن التكثر في عناصرها تعدد في الكيف على خلاف التكثر في النفس العاملة . هناك تغير وحركة ، ولكن هذا التغير وهذه الحركة غير منقسمين ، بل عناصرها متداخلة ، وهي ذات طبيعة متعاقبة . وزمان النفس العاملة يبدو كأنه آن مفرد ، تحيله النفس العاملة في انصالتها بالعالم المتحيز إلى سلسلة من الآنات كجبات اللؤلؤ المنظومة في خيط واحد . وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة الحيز .

ويشير القرآن بما تميّز به من وضوح وبساطة إلى ظاهرتي تعاقب المدة وعدة تماقبيها في الآيات الآتية :

« وتوكل على الحى الذى لا يموت ، وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً ، الذى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً » الفرقان : الآيتان ٥٨ — ٥٩ .

« إنا كلّ شئ خلقناه بقدر . وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » سورة القمر : آية ٤٩ — ٥٠ .

إنا إذا نظرنا إلى الحركة المتضمنة في الخلق من الخارج أى فهمناها فهما عقلياً ، وجدناها قد استغرقت آلاف السنين ، لأن اليوم الإلهي في لغة القرآن وفي لغة العهد القديم يعدل ألف سنة ، وهذا الخلق الذى استغرق آلاف السنين هو من وجهة نظر أخرى فعل مقرر غير منقسم ، « كلمح بالبصر » على أنه يستحيل علينا أن نميز في كلمات عن هذا الإدراك الباطني للديمومة البحتة لأن اللغة تكيفت بالزمان المجرد ، زمان النفس الفاعلة في كل يوم ، ولعل للثال الآتي يزيد الأمر إيضاحاً : إن السبب في إحساسك باللون الأحمر — طبقاً لتعاليم الطبيعيات — هو

سرعة تموجات يبلغ معادل ترددها ٤٠٠ بليون في الثانية الواحدة . ولو أنك استطعت أن تلاحظ هذه الذبذبات الهائلة من خارج ، وأن تمدّها بواقع أفين في الثانية ، وهو أقصى حد مفروض للقدرة على الأحساس بالضوء ، لاقتضى إيجاز هذا الإحصاء أكثر من ستة آلاف عام . ومع ذلك فأنت في عملية الإدراك العقلية المفردة التي تقع في لحظة ، تجمع بين ذبذبات تموجات لا يمكن في الحقيقة عدّها . وهذا يبين كيف يحيل فعل العقل النتائج إلى ديمومة . فالنفس العالة إذن بمثابة جهاز مصصح للنفس الفاعلة من حيث أنها تركّب في كلية الشخصية للتماسكة جميع « الهنات ^(١) » والآفات — أى التغيّر القليل في المكان والزمان مما لا غنى عنه للنفس الفاعلة . فالزمان المحض إذن ، كما يكشفه التحليل العميق لحياتنا الشعورية ، ليس خيطا من لحظات متفرقة متقلبة وإنما هو كلٌّ مركّب ، ليس للماضى فيه متخلفا ، ولكنه متحرك مع الحاضر ويؤثر فيه — والمستقبل يتصل بهذا الكل المركّب لا بوصفه موجوداً أمامه ، ليحتاز بعد ، وإنما يتصل بهذا الكل للركب بمعنى أنه مائل في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقق .

والزمان باعتباره كلا مركّبا . هو الذى يسميه القرآن « التقدير » وهى كلمة أسمى فهم معناها كثيراً في كل من العالم الإسلامى وفى خارجه « والتقدير » هو الزمان عندما ننظر إليه على أنه سابق على وقوع إمكانياته ؛ هو الزمان الخالص من شباك تتابع العلّة والمعلول ، أى حالة الرسم البيانى التى يفرضها الفهم للنطق على الزمان ، وبالاختصار هو الزمان كما نشعره ، لا كما نفكر فيه أو نحسبه . فإذا سألتنى لم كان الإمبراطور هايون وطهمسپ شاه المعجم متعاصرين ؟ فأنتى

(١) الهنا بالفتح والتشديد تشمل للكان الحسى (كليات أبى البقاء) .

لا أستطيع أن أورد بيانا عن علة ذلك . والجواب الوحيد الذى قد يقال فى هذا المقام هو أن طبيعة الحقيقة هى بحيث أن من بين الإمكانيات غير المنتهية القابلة للتحقق . كان لا بدّ للحالتين المكتنيتين المعروفتين بحياة هايون وحياة الشاه طهماسب من أن تحصلا معاً .

والزمان بوصفه تقديرا هو ماهية الأشياء ذاتها كما جاء فى القرآن « إنا كلّ شيء خلقناه بقدر »^(١) فتقدير شيء إذن ليس قضاء غاشما يؤثّر فى الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التى تمحق وجود الشيء ، وممكناته التى تقبل التحقق ، والتى تسكن فى أعماق طبيعته ، وتمحق وجودها فى الخارج بالتالى دون أى إحساس بإكراه من وسيط خارجي . ومن ثمّ فإن تكامل وحدة الـديمومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوّن ، أشبه بأن تكون فى أحشاء الحقيقة ، لتسقط منها واحدة بعد أخرى كما تسقط حبات الرمل من الساعة الرملية . وإذا كان الزمان أمرا حقيقيا ، لا مجرد تكرار للحظات متجانسة يحمل التجربة الشعورية وهما ، لزم أن تكون كل لحظة فى حياة الحقيقة لحظة أصيلة ينشأ عنها شيء جديد وغير منتبأ به أصلا . والقرآن يقول « كل يوم هو فى شأن »^(٢) . والوجود فى الزمان الحقيقى ليس التقيد بأغلال الزمان المتجدّد ، وإنما هو خلق هذا الزمان المتجدّد لحظة لحظة ، وأن تكون فى خلق هذا الزمان على تمام الحرية والأصالة فى الابتكار .

والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر . فالخلق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلى . وهذا هو السبب فى استحالة تفسير فعل الحياة الخالق على أساس النظرية الآلية . إن العلم (Science) يسمى إلى إيجاد تماثل

(١) القرآنية ٤٩ [المترجم] .

(٢) الرحمن آية ٢٩ [للمترجم] .

واطراد في التجربة : أى قوانين التكرار الآلى . ولكن الحياة بما فيها من إحساس عميق بالتلقائية تقيم قواعد الاختيار فتخرج بذلك عن نطاق الجبر ، ولهذا يعجز العلم عن فهم الحياة . والبيولوجى الذى يحاول تفسير الحياة تفسيراً آلياً يندفع إلى ذلك لأنه يقصر درسه على الصور الدنيا للكائنات الحية ، تلك الصور التى يكشف سلوكها عن تشابه بينها وبين الفعل الآلى . ولكنه إذا درس الحياة كما تتجلى في نفسه : أى درس عقله الحرّ فيما يختاره وفيما يرفضه ، وفيما يفكر فيه ، والذى يحيط بالماضى والحاضر ويتخيل المستقبل تخيلاً حياً ، فلا بدّ من أن يقتنع بقصور تصورات الآلية .

وقياساً على تجربتنا الشعورية . إذن يكون الكون حركة حرّة مبدعة . ولكن كيف نستطيع أن نتصور حركة مستقلة عن شيء معين يتحرّك ؟ والجواب عن هذا هو أن معنى « شيء » يمكن استنتاجه من غيره . وقد نستطيع استنتاج أشياء من حركة ، ولكننا لا نستطيع استنتاج الحركة من أشياء غير متحركة ، فإذا افترضنا مثلاً أن الذرات أو الجواهر الفردة مثل التى يقول بها ديموقريط هى الحقيقة الأصلية ، فإنه ينبغى أن تدخل عليها الحركة من خارج في صورة شيء غريب عن طبيعتها . أما لو اعتبرنا الحركة هى الأصل فإنه يمكن أن نستنتج منها أشياء ساكنة . والواقع أن علم الطبيعيات ردّ الأشياء كلها إلى الحركة : فاهية الذرة أو الجوهر الفرد في نظر العلم الحديث هى الكهرباء وليست شيئاً مكهرباً . أضف إلى هذا أن الموجودات ليست أشياء في التجربة المباشرة لها معالم محدّدة ، وذلك لأن التجربة المباشرة اتصال لا تميز في محتوياته البتة ، فما نسميه « أشياء » هى حوادث موجودة في الاستمرار والاتصال الذى في الطبيعة يحدد لها الفكر أمكنة ، ومن ثم يعتبرها منفكة بعضها عن بعض لأغراض تتعلق بالعمل . والكون الذى يبدو لنا في صورة مجموعة من الموجودات ليس مادّة صلبة تشغل فراغاً ، إنه ليس شيئاً ، وإنما هو فصل وطبيعة الفكر التجدد على ما يرى برجسون ، فالفكر لا يستطيع

تصوّر الحركة إلا إذا اعتبرها سلسلة من قط ساكنة . وعلى هذا فضلية الفكر المشتغل بالتصورات الساكنة هي التي تضمن على ما هو بطبيعته متحرك صورة سلسلة من أمور ساكنة ، ووجود هذه السككنات معاً وتعاقبها هو مصدر ما نسميه بالمسكان ، والزمان .

وإذن فالحقيقة — على ما يرى برجسون — هي دفعة من صبغة الإرادة ، حيوية حرة خالقة لا يمكن التنبؤ بها ، حرة خالقة والفكر هو الذي يربطها بالمسكان أو الحيز وينظر إليها على أساس أنها تعداد لـ «أشياء» . وليس من الميسور في هذا المقام أن نفحص عن هذا الرأي فحصاً وافياً وإنما نكتفي بأن نقول : إن التيار الحيوى الذى ^(١) ينادى به برجسون ينتهى إلى ثنائية من الإرادة والفكر لا يمكن التغلب عليها ومرتدّ هذا فى الحقيقة إلى أنه ينظر إلى العقل نظرة جزئية فالعقل فى رأيه قوة تسلك الأشياء فى الحيز وهو يتكيّف بالمادة وحدها ، ولا يستخدم إلا مقولات آتية . ولكن الفكر — كما بينت فى محاضرتى الأولى — له كذلك حركة أعمق . فبينما يبدو أنه يجرى الحقيقة إلى أجزاء قارة إذا بوظيفته الحقيقية هي تركيب عناصر التجربة معاً باستخدام مقولات ملائمة للمقامات المختلفة التى تعرضها التجربة . والفكر يبلغ فى أصالته مبلغ الحياة . وحركة الحياة من حيث هي نمو عضوى تتضمن تركيباً تدريجياً لمراحلها المختلفة . وبخبر هذا التركيب تكف عن أن تكون نمواً عضوياً . وهي ذات غايات تقتضيها ، وتحقق الغايات معناه أن العقل قد سرى فيها . وكذلك لا يكون فعل العقل ممكناً إلا بتحقيق هذه الغايات . وفى الحياة الشعورية تسرى الحياة فى الفكر ويسرى الفكر فى الحياة ، وهما يؤلفان معاً وحدة ، فالفكر فى حقيقته إذن هو الحياة عيناها .

(١) يقول برجسون « فى وقت ما وفى قطرة ما من السكان نبع تيار حى واجتاز أجساما كونها على التوالي . وانتقل من جيل إلى جيل ، واقسم بين الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته بل إنه يزداد قوة كلما تهدم . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوست كرم ص ٤٢١ .

ويرى برجسون أيضاً أن انقطاع الباعث الحيوى قُدماً في حريته الخالقة لا يضيئه قيس من غاية قريبة أو بعيدة . فهو لا يستهدف نتيجة ، بل هو تحكُّم مطلق لا يهديه شيء ، ولا يربطه نظام ، ولا يمكن التنبؤ بسلوكه . وفي هذا المقام في الغالب يكشف تحليل برجسون للحياة الشعورية عما فيه من قصور . فهو ينظر إلى الحياة الشعورية باعتبار أنها الماضي يعيش في الحاضر ويؤثر فيه . ويغفل عن أن وحدة الشعور لها أيضاً ناحية نظر إلى المستقبل . فالحياة ليست إلا سلسلة من أفعال الانتباه ، وفعل الانتباه لا يقبل التفسير من غير إشارة إلى غاية شعورية أو غير شعورية . حتى أفعال الإدراك تحددها مصالحنا وأغراضنا المباشرة .

ولقد صور الشاعر الفارسي عرفى هذه الناحية من الإدراك الإنساني تصويراً جميلاً إذ يقول : « إذا كان قلبك لم يخذعه السراب ، فلا تكن معجباً بمحبة ذاك . لأن خلاصك من هذا الخداع البصري مرده إلى ضعف ظمئك » .

يريد الشاعر بهذا أن يقول : إذا اشتد ظمؤك بعثت رمال الصحراء في نفسك صورة البحيرة ، وخلاصك من هذا الوهم يرجع إلى فقدان الحاجة الشديدة إلى الماء . وقد أدركت الشيء على حقيقته لأنه لم يكن لك مصلحة في أن تدركه على غير حقيقته . وعلى هذا فإن الغايات والأهداف سواء أوجدت في الميول الشعورية أم فيا تحت الشعور — هي لحة التجربة الشعورية وسداها .

وفكرة الغاية لا يمكن أن تفهم إلا بالقياس إلى المستقبل . إن للماضي يبقى من غير شك في الحاضر ويؤثر فيه . ولكن هذه العملية ، عملية الماضي في الحاضر ليست الشعور كله . فنصر الغاية يكشف عن نوع من النظرة المستقبلية في الشعور ولا تقتصر الغايات على تلوين حالتنا الشعورية الحاضرة وحدها ، بل تكشف عن اتجاهها في المستقبل أيضاً . والواقع أن الغايات تؤلف دفعة الحياة إلى أمام ، ومن ثم تتوقع بوجه ما الأحوال التي لم توجد بعد وتؤثر فيها . إن تقيد أمر بغاية

ما معناه تقيده بما ينبغي أن يكون . وعلى هذا فإن الماضي والمستقبل يؤثر كلاهما في حالة الشعور الحاضرة ، وليس المستقبل غير محدّد بالمرّة كما يتضح من تحليل برجسون لحياتنا الشعورية . وحالة الانتباه تتضمن الذاكرة والخيال بوصفهما عاملين مؤثرين . وإذن — قياساً على حياتنا الشعورية — لا تكون الحقيقة دافعا حيويًا مكفوفًا عن الغاية ، لا تضيئه الفكرة بالمرّة ، بل إن طبيعتها غائية إلى أقصى حد .

على أن برجسون ينكر غائية الحقيقة على أساس أن الغائية تجعل الزمان باطلا . وهو يرى أن أبواب المستقبل يجب أن تظل مفتوحة على مصراعها أمام الحقيقة ، وإلا فإنها لن تكون حرة وخالقة . وإذا كانت الغائية معناها تنفيذ خطة للوصول إلى هدف أو غرض سبق تحديده ، فلا شك في أنها تجعل الزمان غير حقيقى . إذ هي لا تزيد على أن تردّ العالم إلى إعادة إخراج في سياق الزمان لخطة أو بناء أزلّى سبق وجوده ، وفيه قد وجدت الحوادث الفردية أما لكنها الملائمة بالفعل وبقيت كما لو كانت منتظرة دورها لتدخل في الشوط الزمنى للتاريخ . أى أن كل شيء وجد بالفعل في جهة ما من الأزل . وليس الترتيب الزمنى للحوادث سوى مجرد محاكاة للقوالب الأزلية . ومثل هذا الرأى لا يكاد يمكن التمييز بينه وبين الآلية التى رفضناها من قبل . بل هو نوع من المادّة المقنعة يحلّ فيها القضاء أو التقدير محلّ الجبر الصارم ، ولا تدع مجالاً لحرية الإنسان أو للحرية الإلهية ذاتها . والعالم الذى يعتبر حركة لتحقيق أهداف سبق بها القضاء ليس عالماً يتألف من قوى حرة تسأل عما تفعل . فما هو إلا مسرح ، عليه دعى تحرّكها يد من خلف ستار .

على أن هناك غائية بمعنى آخر . فقد رأينا من تجربتنا الشعورية أن الحياة هي تكييف المقاصد والغايات وتحويلها وكذلك الخضوع لسيطرتها . والحياة

العقلية غائية بمعنى أنه وإن كان لا يوجد أماننا هدف على مرمى بعيد جداً تتحرك إليه ، فهناك مطالب وغايات جديدة ، وموازن مثالية لتقدير القيم تتكون بالتدريج كلما نمت الحياة وامتد بساطها . ونحن نصبح على ما نحن عليه بانقطاعنا عما كنا عليه . والحياة رحلة خلال سلسلة من وفيات . ولكن هناك نظاماً لاستمرار هذه الرحلة ، فراحلها المختلفة يرتبط كل منها بالآخر ارتباطاً (عضواً) بالرغم مما يتناول تقديرنا للأشياء من تغيرات غائية في الظاهر . وتاريخ حياة الفرد وحدة في جلته ، وليس مجرد سلسلة من حوادث لا يلتصق بعضها مع بعض . وموكب الحياة ، أو حركة الكون في الزمان . تكون من غير شك مجردة عن الغاية ، إن كنا نريد بالغاية هدفاً معروفاً قبل وقوعه ، أى مصيراً بعيداً مقررأً تتحرك نحوه الخليفة جميعاً . وإذا منعنا حركة العالم غائية بهذا المعنى فإننا نسلبها أصالتها وطبيعتها الإبداعية . إن غايات العالم هي خواتيم اللطاف لسيرة أو مسلك ؛ هي غايات تجيء من غير أن يكون قد سبق التفكير فيها بالضرورة . وحركة الزمان لا يمكن تصورها على شكل خط قد رسم بالفعل ، بل هي خط ما زال يُرسم ، أو تحقيق لممكنات جائزة ، وهي تتصف بالغائية فقط بمعنى أن من خصائصها الانتقاء ، وأنها تصل إلى نوع من تحقيق الحاضر عن طريق الحرص على الاحتفاظ بالماضي والإضافة إليه . والرأى عندي أنه ليس أكثر بدءاً عن نظرة القرآن من القول بأن العالم تنفيذ في سياق الزمان لحظة سبق وضعها . فالعالم في نظر القرآن ، كما ينت من قبل ، قابل للزيادة ، هو عالم ينمو ، وليس صنماً مكتملاً خرج من يد صانه منذ حقب بعيدة ، وهو الآن ممتد في الفضاء أشبه ما يكون بكثرة ميتة من المادة لا يفعل فيها الزمان شيئاً ، فعى من أجل ذلك ليست شيئاً .

ولعلنا الآن في موقف يجعلنا ندرك معنى الآية : « وهو الذى جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَن أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا » ^(١) فقد أدى بنا الضير

الدقيق لتعاقب الزمان كما يتجلى في أنفسنا إلى فكرة عن الحقيقة القصوى هي أنها ديمومة بحتة يتداخل فيها الفكر والوجود والغاية لتؤلف جميعاً وحدة متكاملة . ولا نستطيع إدراك هذه الوحدة إلا من حيث هي وحدة نفس متحققة الوجود ، محيطة بكل شيء ، هي الينبوع الأول لكل حياة فردية ولكل فكر فردى ولقد أجازف فأقول إن خطأ برجسون إنما نشأ عن اعتبار الزمان البحث سابقاً على النفس التي تسند إليها وحدها الديمومة البحتة . فلا للكان البحث ، ولا الزمان البحث ، بقادرين على إحداث التماسك بين جمهرة الأشياء والحوادث ؛ وليست إلا نعمة العلم في النفس الباقية هي التي تستطيع أن تستولى على الجمهرة المتكاثرة للديمومة المتجزئة إلى ما لا يتناهى من اللحظات ، وتحيلها إلى مركب متكامل الوحدة . ووجودك في ديمومة بحتة معناه أن تكون نفساً . وكونك نفساً يقتضى أن تكون قادراً على أن تقول « إني » أو « أنا موجود » ولا أحد سوى من يوجد وجوداً حقاً يستطيع أن يقول « إني » أو « أنا موجود » . ودرجة اللقانة الموجودة في الإنية هي التي تحدد مكان الشيء في ميزان الوجود . ونحن أيضاً نقول « إنا » ولكن « إِنِّيْنَا » نتوقف على غيرنا ونقوم على التمييز بين الذات وغير الذات . والذات الأولى في تمييز القرآن غيبة عن المالمين^(١) أما ما عداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها ، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية . وما نسميه « الطبيعة » أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله . ووجود الله من ذاته لا من غيره ، وهو وجود أزلى مطلق ، ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه

(١) يشير الكاتب إلى قوله تعالى : « فإن الله غنى عن المالمين » آل عمران آية ٩٧ ، وإلى قوله جل شأنه : « إن الله لدى عن المالمين » . التكبوت آية ٦٦ .
[مهدى علام]

الذات تصورًا كاملاً فهو كما يقول الكتاب الكريم : « ليس كَيْفُهُ شَيْءٌ » وهو السميعُ البصيرُ ^(١) .

وبعد فإن العقل لا يمكن أن يتصور نفساً من غير أن تلحقها صفة ، أى من غير منهج مطرد من السلوك . والطبيعة ، كما رأينا ، ليست ركاباً من مادة بحثة شاغلة للفراغ ، بل هى بناء من حوادث أو منهج منتظم من السلوك . وهى بوصفها هذا أساسية بالنسبة للذات الأولى . فالطبيعة بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للنفس الإنسانية ، وهى فى التعبير القرآنى الرائع « سَنَةِ اللَّهِ » ^(٢) ، وهى من وجهة نظر الإنسان تفسيراً لمخلعه ، فى موقفنا الحاضر ، على القدرة الخلاقة للذات المطلقة . وفى لحظة معينة من لحظات تقدمها إلى الأمام تكون متناهية ، ولكن لما كانت الذات التى هى جوهرية بالنسبة لها ، ذات خالقة ، فإنها تكون قابلة للزيادة ، ولهذا لا يكون لها حد ، بمعنى أن أى حد لا متدادها ليس حداً نهائياً . إنها غير محدودة بالقوة ، لا بالعقل . فالطبيعة إذن يجب أن تفهم على أنها مركب حتى دائم النمو ، ونموه ليست له حدود نهائية خارجية ، بل حده الوحيد حد داخلى : هو الذات الأزلية ، التى تبحث الحياة فى الوحدة الكلية وتبقىها حية ؛ كما يقول القرآن الكريم : « وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ لِلنَّهْيِ » (النجم آية : ٤١) ^(٣) وعلى هذا فإن رأى الذى اصططنناه يضى على العلوم الطبيعية معنى روحياً جديداً . فالعلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله . ونحن فى ملاحظتنا للطبيعة إنما ننسى فى الحقيقة وراء نوع من الاتصال الوثيق بالذات المطلقة ، وما هذا إلا صورة أخرى من صور العبادة .

إن المناقشة التى سلفت ، تعتبر الزمان عنصراً ضرورياً من عناصر الحقيقة

(١) الشورى آية ١١ [م . ع .]

(٢) يشير الكاتب إلى قوله تعالى : « سَنَةِ اللَّهِ التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة

الله تحويلاً » الفتح آية ٢٣ [مهدى علام]

(٣) فى الأصل الإنجليزى خطأ مطبوعى فى رقم الآية إذ كتب ١٤ [مهدى علام]

القصوى . فعلياً بعد هذا أن ننظر في حجة المرحوم الدكتور ماكتاجارت "Mc Taggart" التي تنكر حقيقة الزمان . إن الزمان في نظر الدكتور ماكتاجارت لا حقيقة له لأن كل حادث هو ماض أو حاضر أو مستقبل^(١) . فموت الملكة « آن » "Anne" مثلاً ، ماض بالنسبة إلينا حاضر بالنسبة لمعاصريها ، ومستقبل بالنسبة لوليم الثالث . وعلى هذا لحادث موت الملكة آن يجمع خصائص متنافرة بعضها مع بعض . وواضح أن هذه الحجة تصدر عن افتراض أن طبيعة التجدد في الزمان متناهية . وإذا اعتبرنا الماضي والحاضر والمستقبل من لوازم الزمان ، فإننا نتصوره كخط مستقيم قطعنا جزءاً منه وتجاوزناه ، وبقى أمامنا جزء لم نقطعه بعد . وهذا اعتبار الزمان — لا بوصفه لحظة حياة خالقة — وإنما باعتباره أمراً مطلقاً ساكناً يشمل على الحوادث الكونية المتعددة الكاملة التكوين ، للتكشف في تعاقب ، مثلها بالنسبة لمن يراها من خارج مثل الصور المتحركة التي يعرضها الشريط السينمائي .

وفي الحق قد نستطيع أن نقول إن موت الملكة آن كان مستقبلاً بالنسبة لوليم الثالث ، إذا اعتبر هذا الحادث تام التشكل بالفعل ، قائماً في المستقبل ، ينتظر تحققه في الخارج . ولكن الأمر كما بينه « برود » "Brood" بحق هو أن حادثاً مستقبلاً لا يمكن وصفه بأنه حادث . فحادث موت الملكة « آن » لم يكن لها وجود بالمرّة قبل موتها ، وفي حياة الملكة « آن » ، وجد حادث وفاتها فقط باعتباره إمكاناً في طبيعة الحقيقة لم يتحقق بعد ، ولم تتضمنه تلك الطبيعة باعتباره حادثاً إلا بعد أن بلغ نقطة التحقق بالفعل . والجواب عن حجة الدكتور ماكتاجارت هو أن المستقبل لا يوجد إلا باعتباره إمكاناً محتملاً ، وليس بوصفه حقيقة واقعة ، ولا يمكن كذلك أن يقال إن حادثاً يجمع بين صفات متنافرة عندما يوصف بالماضي

(١) يقول الابجي في هذا المقام : « لا يجوز أن يكون الزمان ثار الذات وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثاً اليوم » . [المراجع]

والحاضر معاً . فالحدث « س » عندما يقع ، يصبح ذا علاقة لا تقبل التغير بجميع الحوادث التي وقعت قبله ، وهذه العلاقة لا تتأثر مطلقاً بالعلاقات التي بين الحادث « س » وغيره من الحوادث التي تخرج بعده إلى حيز الوجود بما يلحق الحقيقة من تحقق . وليس ثمة قضية صادقة أو كاذبة عن هذه العلاقات يمكن أن تصبح كاذبة أو صادقة . ومن ثم فليس هناك صعوبة منطقية في اعتبار حادث ماضياً وحاضراً معاً . على أنه ينبغي الاعتراف بأن المسألة ليست خالية من الصعوبة وأنها تتطلب المزيد من التفكير ، فليس من السهل أن ندرك سر الزمان . فعبارة « أوغسطين » Augustine " صادقة اليوم كما كانت صادقة يوم نطق بها : « إنى أعرف الزمان إذا لم يسألنى عنه أحد ، أما إذا حاولت تفسيره للسائل فإنى أجهله » . وإنى أميل شخصياً إلى تصور الزمان عنصراً أساسياً في الحقيقة . ولكن الزمان الحقيقي ليس الزمان المتجدد الذى لا بد فيه من التمييز بين الماضى والحاضر والمستقبل . بل هو الديمومة المحضة . أى التغير من غير تماقب ، ذلك التغير الذى لا تمتصه حجة ما كتاجارت .

والزمان المتجدد ديمومة بمحة فتتها وجزأها الفكر ، هو وسيلة تعرض بها الحقيقة خلفها المستمر للقياس السكى . وهذا هو المعنى المراد بقول القرآن الكريم « وله اختلاف الليل والنهار »^(١) .

ولكنك قد تسألنى : « أيمكن أن يسند التغير إلى الذات الأولى ؟ »
إننا بوصفنا من البشر ننسب بحكم وظائفنا إلى حركة كونية قائمة بذاتها ، وأحوال معيشتنا خارجية عنا فى جملتها ، ونوع الحياة الوحيد الذى نعرفه هو الرغبة ، أو الطلب ، أو الفشل ، أو النجاح ، أى تغير مستمر من موقف إلى آخر . فالحياة — من وجهة نظرنا — تغير ، والتغير معناه أساسياً النقص . وإذا كانت

(١) « وهو الذى يحى ويميت ، وله اختلاف الليل والنهار » المؤمنون ، آية ٨٠

[مهدى علام]

تجربتنا الشعورية في الوقت نفسه هي قطعة البدء الوحيدة لكل معرفة فإننا لا نستطيع أن نتجنب القصور في تفسير الحقائق على ضوء تجربتنا الداخلية ذاتها، وتصور الذات الإلهية متصفة بصفات البشر أمر لا مفر منه وبخاصة في فهم الحياة، لأن الحياة لا يمكن فهمها إلا من داخل النفس، وقد تخيل الشاعر ناصر على السرهندي الصنم المعبود يقول للبرهمنى: « لقد صنعتني على صورتك ومع هذا فأى شيء رأيته وراء ذاتك » .

لقد كان التخرج من تصور حياة الله على مثال حياة البشر هو الذي حدا بابن حزم العالم الأندلسي المسلم، إلى التردد في نسبة الحياة إلى الله . فقال في براعة لبقة: « إن الله يبنى أن يسمى حياً ، لا لأنه حي بحياة الحياة البشر ، بل لأن القرآن وصفه بالحياة »^(١) .

ولما كان ابن حزم وقد قصر همه على ظاهر تجربتنا الشعورية ، غافلاً عن أغوارها العميقة ، فلا بد أنه اعتبر الحياة تغيراً متتابعاً ، وتماكباً لأطوار في بيئة معرقة .

ولا خفاء في أن التغير المتتابع علامة على النقص . وإذا اقتصرنا على هذا الرأي في التغير أصبح التوفيق بين الكمال الإلهي وبين حياة الله معضلة مستعصية الحل . ولا بد أن يكون ابن حزم قد أحس بأنه لا يمكن إثبات الكمال للذات الإلهية إلا بنفي الحياة عنه .

(١) « وكنتك لم يأت نص بأن له تعالى حياة ، ولا بأنه إنما سمي حياً عالماً قاهراً لنفي أضداد هذه الصفات عنه ، لكن لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحي العالم القدير سميته بذلك ، ولولا النص لما جاز لأحد أن يسمى الله تعالى بشيء من ذلك لأنه كان يكون مشبهاً له بخلقه » . (للترجم)

ابن حزم — الفصل والنحل — ج ٢ ص ١٥٨

« لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حي وقدير وعليم ما سميته بشيء من ذلك » نص المصدر ، ج ٢ ص ١١٨ . (للترجم)

على أن هناك مغزياً من هذه المعضلة . فالذات المطلقة كما رأينا هي كل الحقيقة وهي ليست قائمة بحيث ترى السكون أجنياً عنها كما يرى الناظر شكلاً منظوراً . وعلى هذا فإن أحوال وجودها تتجدد جميعاً من داخلها . فالتغير إذن بمعنى الانتقال من حالة نقص إلى حالة كمال نسبي ، أو عكس ذلك لا ينطبق بداهة على حياة الذات الإلهية . ولكن التغير بهذا المعنى ليس هو الصورة الوحيدة الممكنة من صور الحياة . فإنعام النظر في غص حياتنا الشعورية يظهر أن وراء ظاهرة المدة المتجددة توجد ديمومة حقة . والذات الأولى توجد في ديمومة بحثة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقباً لأحوال متخالفة ، وتكشف الذات عن صفتها الحقة باعتبارها خلقاً مستمراً « لا يمسه لُغوب »^(١) و « لا تأخذه سِنَّةٌ ولا نَوْمٌ »^(٢) .

وإدراك الذات الإلهية بوصفها غير قابلة للتغير بهذا المعنى من معاني التغير تصور لها على أنها جمود مطلق . وحيدة راكده مجردة من البواعث ، وعدم مطلق . والتغير بالنسبة للذات الخالقة لا يمكن أن يكون معناه النقص . وكالذات الخالقة ليس في أنها ركود تتصوره تصوراً آلياً ، على النحو الذي قد يكون ابن حزم قد تأثر فيه بأرسطو ، وإنما كمال هذه الذات في الأصول الشاملة لقوتها الخالقة وبصيرتها المبدعة التي لا حد لمداها . ووجود الله هو تجلّي ذاته لا السى وراء مثل أعلى يراد الوصول إليه . « وما لم يقع بعد » بالنسبة للإنسان معناه السى والطلب وقد يعنى الإخفاق ، أما « ما لم يقع بعد » بالنسبة لله فيعنى تحققاً لا يمتنع لإمكانات وجوده ، تلك الإمكانات الخالقة غير المتناهية التي تحتفظ بوحدةها التامة الكاملة خلال تجليه في الوجود .

في اللانهاى المكرر نفسه

(١) إشارة إلى قوله تعالى : « لا يمسا فيها نصب ولا يمسا فيها لغوب » فاطر آية ٣٥ .

[٥٠٢]

(٢) البقرة آية ٢٥٥ [٥٠٢]

ينصب ما يمثله
آلاف من الأقواس تتوالب وتتلافى
لتقيم الهيكل الأكبر على دعامة مطمئنة
تيارات من كل حذب وصوت عاشقة للحياة
من النجم الوضىء إلى الطين الوضع
تتزاخم وتتدافع
لتجد سلامها الأبدى وأمنها الأزلى فى الله^(١) .

[جيته]

وعلى هذا فإن النقد الفلسفى الشامل لجميع حقائق التجربة سواء من ناحيتها المتعلقة بالعلم ، أم من ناحيتها المتعلقة بالعلم ، ينتهى بنا إلى الحكم بأن الحقيقة الأولى هى حياة مبدعة ذات نظام معقول . وتفسير هذه الحياة على أنها ذات ليس تصويراً للذات الإلهية على صورة البشر . بل هو ليس إلا تسليماً بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلاً عديم الشكل ، ولكنه أساسٌ وحدةٍ منظمٌ ، نشاطٌ تركيبى يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها ، رغبة فى البناء . وعملية الفكر ، التى هى أساسياً رمزية فى طبيعتها ، تسدل حجاباً على الصفة الحقيقية للحياة ولا تستطيع أن تتصورها إلا كنوع من تيار عالمى يسرى

(١) ويجز لا تحدده حدود
يصب به الوجود إلى وجود
ترى الأقواس آلا تلاقت
لتحفظ ميلا عظمت ذراه
وفى حب الحياة ترى التريا
كما أن الترى فى الأرض يه
خلاتق كلها تسمى كفافا
وكل كفاحها سلم وأمن

[ترجمة مهدى علام]

في جميع الأشياء . وعلى هذا فإن النظر العقلي في الوجود يؤدي بالضرورة إلى للذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود . ولكن لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية النفس عن الناحية العالمة للحياة . فالبداية تكشف عن الحياة بوصفها ذاتاً مركزة . وهذه المعرفة — على ما فيها من نقص باعتبار أنها تهبط لنا نقطة البدء لا غير — هي كشف مباشر لماهية الحقيقة . وعلى هذا فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية وأنه ينبغي أن تتصورها ذاتاً . ولكن مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة . فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء ، وهي بوصفها هذا لا يهملها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد .

أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق . وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته . وأن يحدد كاله في حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة ، والصلاة لفظ من آخر ما انفرجت عنه شفتا نبي الإسلام عند وفاته ^(١) .

(١) حدثنا نصر بن علي الجهضمي . حدثنا عبد الله بن داود . حدثنا سلمة بن نبيب . أخبرنا عن نعيم بن أبي هند عن نبيب بن شريط عن سالم بن عبيد . وكانت له حجة قال : أغمى على رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه فأفاق فقال : حضرت الصلاة ؟ فقالوا نعم ، فقال : مروا بلالا فليؤذن . مروا أبا بكر أن يصلي للناس أو قال بالناس . قال : ثم أغمى عليه فأفاق فقال : حضرت الصلاة ؟ فقالوا نعم ، فقال : مروا بلالا فليؤذن ، ومروا أبا بكر فليصل بالناس ، فقالت عائشة : إن أبي رجل أسيف إذا ظم ذلك للقام بكى فلا يستطيع ، فلو أمرت غيره . قال : ثم أغمى عليه فأفاق فقال : مروا بلالا فليؤذن ومروا أبا بكر فليصل بالناس . فإني كنت صواحب أو صواحبات يوسف . قال : فأمر بلال فأذن وأمر أبو بكر فصرى بالناس . ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد خفة فقال اضطروا لي من أكنى عليه ؟ فقامت بريرة ورجل آخر فأتاكما عليهما ، فلما رآه أبو بكر ذهب لينكس فأولمأ إليه أن يثبت مكانه حتى قضى أبو بكر صلاته . ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض إلخ .

انظر كتاب الشامل لقتنمذى — حلقية الباجورى ص ٢٣٤ — ٢٣٥

(الترجم)

الالوهية ومعنى الصلاة

لقد رأينا أن الحكم القائم على التجربة الدينية تطمئن إليه المقاييس العقلية كل الاطمئنان ، وأن ميادين التجربة ذات الشأن الأكبر — إذا خضت بعين تنظر إلى الأمور نظرة شاملة — فإنها تكشف عن إرادة مبدعة ذات نظام معقول هي الأساس النهائي لكل تجربة ، وقد وجدنا ما يبرر تسمية هذه الإرادة ذاتا (ego) .

ولكى يؤكد القرآن وحدانية الذات الأولى فإنه يطلق عليها اسم علم هو « الله » ثم يعرفه فيقول :

« قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ »

« اللَّهُ الصَّمَدُ »

« لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ »

« وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ »

على أنه من العسير أن نفهم على وجه الدقة معنى الفرد . فالفردية ، على حد قول برجسون في كتابه « التطور للبديع » (Creative Evolution) ، تتفاوت في مراتبها ، وهي لا تتحقق تحققاً تاماً حتى في حالة وحدة الإنسان التي تبدو لنا منعزلة عن غيرها .

يقول برجسون : « وعلى وجه خاص ، يمكن أن يقال في الفردية إنه بينما نجد الليل إلى تحقيق الفردية مائلاً في كل شيء في الوجود ، ونجد الليل إلى التوالد يعارضها دائماً . فلكي تكون الفردية كاملة يجب ألا يمكن لأى جزء منفصل لجسم حتى أن يعيش مفترقاً عنه . ولكن هذا يجعل التوالد أمراً مستحيلاً ،

فأى معنى للتوالد سوى بناء جسم عضوى جديد بواسطة جزء انفصل عن جسم عضوى قديم .

فالفرديّة إذن تحمل في طبيعتها خصيمها نفسه . وعلى ضوء هذه العبارة يتضح أن الفرد الكامل المتميّز عما سواه بوصفه ذاتاً فريدة ولا نظير لها لا يمكن أن تصوّره متضمناً لعدوه ، بل يجب أن تصوّره بريئاً من الميل إلى التوالد المضاد له . وهذه الخاصية من خصائص الذات الكاملة هي عنصر من أهم العناصر اللازمة في مفهوم الذات الإلهية كما صوّرها القرآن ، يوردها الكتاب الكريم مرة بعد أخرى لا يستهدف لمهاجمة الفكرة المسيحية السائدة ، بقدر ما يستهدف إبراز رأيه في الفرد الكامل . على أنه يمكن أن يقال إن تاريخ الفكر الدينى يكشف عن مسالك مختلفة للتهرب من فكرة وجدانية الحقيقة القصوى ، التي تدرك كبداً كلّي غامض عظيم شامل كالنور مثلاً . وهذا هو الرأى الذى ارتآه فارنل Farnell عندما تحدث عن صفات الله في المحاضرات التى ألقاها لإحياء ذكرى جيفورد وإنى أوافق على أن تاريخ الدين يكشف عن أحول للفكر اتجهت نحو القول بوحدة الوجود ، ولكنى أتمجراً على القول بأن فارنل جانبهِ الصواب في حديثه عن وصف القرآن للذات الإلهية بالنور . فالنص الكامل للآية الكريمة التي اقتصر إيراد شطر منها يقول : « اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ، زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ، نُورٌ عَلَى نُورٍ ، يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ، وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » سورة النور : آية ٣٥ .

وليس من شك في أن صدر الآية يوحى بالتخلص من تصوّر ذات الله في صورة الفرد ، ولكنّا حين تمقّبنا الاستعمال المجازي للنور في بقية الآية ، يقوم في نفوسنا عكس الأمر الأول . فتطور هذا المجاز إنما قصد به أن ينفي عن الذات الإلهية

كونها عنصراً كونياً عديم الصورة ، وذلك بتركيز النور في شعلة مصباح ثم بزيادة أفراد هذه الشعلة بوصفها في زجاجة شبتت بكوكب محدد تحديداً دقيقاً . وإنى أعتقد أن وصف الله بالنور كما جاء على لسان اليهودية والمسيحية والإسلام ينبغى أن يفستر الآن على وجه آخر . فتعاليم الطبيعيات الحديثة تقرر أن سرعة انتشار الضوء لا يمكن أن يفوقها شيء وأنها واحدة بالنسبة لجميع الذين يشاهدونها مهما اختلفت طريقة حركتهم . وعلى هذا ففى عالم التنوير يكون الضوء أقرب الأشياء إلى المطلق ، وإطلاق النور مجازاً على الذات الإلهية يجب — قياساً على العلم الحديث — أن يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة ، لا على أن يوحى بمجولها فى كل شيء ، فإن هذا القول يؤدى إلى تفسير يشوبه القول بوحدة الوجود .

على أن هناك سؤالاً قد يرد فى هذا المقام ، هو : أليست الفردية تقتضى التناهى ؟ فإذا كان الله ذاتاً ، وهو بوصفه هذا فرد ، فكيف يمكن أن نتصوره غير متناهٍ ؟ والجواب عن هذا هو أن الذات الإلهية لا يمكن تصورهما متناهية بمعنى التناهى المكافئ ، فقياً يتعلق بتقدير القيم الروحية لا يقام وزن لمجرد الامتداد اللانهائى .

ذلك إلى أنه ، كما سبق أن تبين لنا ، أن اللانهائيات الزمانية والمكانية ليست مطلقة . والعلم الحديث لا يعتبر الطبيعة شيئاً قاراً قائماً فى فضاء غير متناه ، بل يعدّها بناء من حوادث يرتبط بعضها ببعض وينشأ عن العلاقات المتبادلة بينها معنى المكان والزمان . وما هذا إلا تمثيل فى صورة أخرى عن أن المكان والزمان تأويلان يضعهما الفكر لقدرة الذات الأولى على الخلق . فالمكان والزمان من إمكانيات الذات الأولى ، وهما لا يتحققان فى شكل مكاننا وزماننا الرياضيين إلا تحققاً جزئياً . وليس وراء ذات الله ، وبمعزل عن قدرته الخالقة ، زمان أو مكان يحيطان بذاته ويحدّانه بالنسبة للذوات الأخرى . فالذات الأولى إذن ، ليست لانهاية بمعنى اللانهائية المكانية ، كما أنها ليست متناهية بمعنى

التناهي المكافئ للذات الإنسانية التي يعزلها البدن عن غيرها من الذوات .
ولانهائية الذات الأولى تتألف مما فيها من إمكانات غير متناهية في القدرة على
الخلق ، والكون — على الصورة التي نعرفها — ليس إلا تعبيراً جزئياً عن هذه
القدرة . وبجمل القول هو أنّ لانهائية الذات الإلهية لانهائية في الكيف لا في
الكم ، في القوة لا في الامتداد ، وهي تتضمن سلسلة غير متناهية ولكنها ليست
هذه السلسلة .

والأركان الهامة الأخرى في تصوير القرآن للذات الإلهية من الوجهة العقلية
البحثة هي الخلق والعلم والقدرة والقِدَم . وسأتناول الكلام عليها بالترتيب .
إن العقول المتناهية — أى البشرية — تعتبر الطبيعة « غيرا » مواجهها لها
له وجود في ذاته ، يعرضها العقل ولكنه لا يصنعها . وعلى هذا فنحن عرضة أن
نعتبر الخلق حادثاً معيناً ماضياً ، والعالم يبدو في نظرنا شيئاً مصنوعاً ليست له علاقة
(عضوية) بوجود صانه ، وليس صانه إلّا مشاهد له لا غير . وجميع الخلافات
الدينية العقيمة التي شجرت حول معنى الخلق إنما نشأت عن هذه النظرة القاصرة
التي ينظر بها العقل المتناهي .

وعلى هذا الاعتبار الذي قدمناه يكون العالم مجرد حادثة مصادفة في حياة الله ،
ومن الجائز أنه كان لا يُخلق . والسؤال الذي يطلب منا أن نجيب عنه حقاً هو :
هل العالم يواجه الذات الإلهية بوصفه « غيرا » لها ، وبينهما فراغ مكافئ يتوسط
بين الذات وبين هذا « الغير » ؟ والجواب عن هذا هو أنه بالنسبة للذات الإلهية
لا يوجد خلق بمعنى حادث معين له « قبل » وله « بعد » . فالعالم لا يمكن أن يمدّ
حقيقة مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية ، ولو أننا نظرنا إلى الأمر كذلك
لأصبحت الذات الإلهية والكون ذاتين منفصلتين تقابل إحداها الأخرى في
ظرف فارغ من حيز غير متناه . وقد رأينا فيما سبق أن المكان والزمان والمادة
تفسيرات يعضها الفكر لقدرة الذات الإلهية الخالقة الحرة ، وهي ليست حقائق

مستقلة لها وجود في ذاتها ، وإنما هي أحوال للعقل في تصوره لوجود الله .

وقد أثير مرة البحث في موضوع الخلق بين مريدى بايزيد البسطامى الصوفى المشهور فأدلى أحدهم ، فى صراحة ، بالرأى الذى تقبله القطرة السليمة :

« كان الله ولا شئ معه »

فأجاب الولى جواباً قاطعاً أيضاً فقال : « الآن كما كان » . فإلى المادة إذن ليس شيئاً يشارك الله فى الأزل ، ويحدث فيه الله ما يشاء وهو كأنه على مسافة منه ، بل هو فى طبيعته الحقيقية فعل واحد متصل يميزه الفكر إلى كثرة من أشياء منفصل بعضها عن بعض . ولقد ألقى الأستاذ « إدنجتون » "Eddington" ضوءاً جديداً على هذه النقطة الهامة ، وإلى أبيح لنفسى أن أقتبس العبارة الآتية من كتابه « المكان والزمان والجاذبية » (Space, Time, and Gravitation) :

« نحن فى عالم ذى حوادث لها علاقاتها الزمنية الأولية . ومن هذه العلاقات تنشأ علاقات أخرى وصفات غير محدودة العدد وبالعلة التعقيد ، يمكن أن تبنى بناءً رياضياً يتضح منه وصف الخصائص المختلفة لحالة العالم . وهذه الخصائص توجد فى الطبيعة كما يوجد عدد غير محدود من الماشى فى أرض سبخة غير محدودة^(١) ، ولكن وجودها يظل كأنه مُضْمَر أو مُسْتَر ، ما لم يمنحه أحد الناس أهمية بالمشى فيه . وبالمثل فى أن وجود أية حالة من هذه الأحوال فى الدنيا ، يحتاج لنهن يميز أهميتها ، ولا تظهر أهميتها على سائر الأحوال الأخرى إلا إذا أفردتها عن عقل لى يدر كها . فالعقل يصفى المادة من خليط الصفات التى لا معنى لها ، كما يصفى المنشور الضوئى ألوان قوس قزح من خليط التمزجات للهوشة فى الضوء الأبيض .

والعقل يعلى من شأن الدائم ويتجاهل الموقت .

(١) فى الأصل الإنجليزى كلمة (moor) ومعناها الأراضى السبخة فى اللسنتعات ، ومعنى أراضى جرداء فى المناطق المبالية يضل فيها الإنسان عادة . [م . ح .]

ويظهر من دراسة علاقات الحوادث بعضها ببعض دراسة رياضية أن السيليل الوحيد الذي يستطيع العقل أن يبلغ به غايته هو أن ينتقى صفة واحدة معينة بوصفها الجوهر الثابت لعالم الحسّ، ثم يعيّن لها زماناً ومكاناً يمكن أن يدركهما الحسّ ولتكون ثابتة فيهما. والنتيجة الحتمية لهذا الانتقاء الذي قال به هوبسون "Hopson" هي أن قوانين الجاذبية والميكانيكا والهندسة يجب أن تطاع. أفنكون مسرفين إذن إذا قلنا إن العقل في سعيه وراء « الدوام » قد خلق عالم الطبيعيات ؟ .

وآخر قفرة من هذه العبارة من أعمق الأفكار التي وردت في كتاب الأستاذ إدنجتن. وما زال على عالم الطبيعيات أن يكشف، بطرائقه الخاصة عن أن المعرض المتحرك لعالم الطبيعيات الذي يبدو ثابتاً، والذي خلقه العقل في سعيه وراء الثبوت، متأصل في شيء أكثر دواماً لا ندركه إلا من حيث هو نفس، وهي وحدها التي تجمع بين صفتي الثبوت والتغير المتضادين. وهكذا يمكن اعتبارها ثابتة متغيرة معاً.

على أن هناك سؤالاً ينبغي أن نجيب عنه قبل أن نسير في البحث أبعد من هذا. وهذا السؤال هو: ما الطريقة التي تبدأ بها قوة الله الخالقة في الخلق؟ وأصحاب أسلم مذهب في علم الكلام عند المسلمين، وهو أكثر المذاهب انتشاراً حتى الآن، وأعني بهم الأشاعرة، يذهبون إلى أن الله تعالى يبدأ بخلق الجوهر النرد أو الجزء الذي لا يتجزأ. ويظهر أنهم أقاموا رأيهم هذا على الآية الكريمة « وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم » سورة الحجر آية ٢١. ونشوء الكلام في الجزء الذي لا يتجزأ بين المسلمين ونحوه — وهو أول دليل على النرد العقلي على مذهب أرسطو القائل بعالم ثابت، يسجل فصلاً من أهم الفصول في تاريخ الفكر الإسلامي. وأول من صور مذهب أهل البصرة في هذا الموضوع أبو هاشم التوفيق سنة ٩٣٣ م. أما مذهب مدرسة بغداد فقد رسم أبو بكر الباقلاني

المتوفى سنة ١٠١٢ م ، وهو من أكثر علماء الدين دقة وأعظمهم جرأة . ثم نجد بعد ذلك في أوائل القرن الثالث عشر لليلادى بسطاً للوضوح منسقا كل التنسيق في كتاب « دلالة الحائرين » . وهو كتاب ألفه موسى بن ميمون ، وهو من علماء الدين عند اليهود ، تلقى العلم في الجامعات الإسلامية بالأندلس . ونقل منك (Munk) هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية سنة ١٨٦٦ ، ثم نشر حديثاً الأستاذ ماكدونالد الأمريكى (Maedonald) وصفاً متمماً لمضمون الكتاب في مجلة « إيزيس » (Isis) ، وأعاد الدكتور زويمر نشر هذا البحث في مجلة العالم الإسلامى (The Muslim Word) ، عدد يناير سنة ١٩٢٨ . على أن الأستاذ ماكدونالد لم يبدل أى جهد للوقوف على العوامل السيكولوجية التى كيفت نمو علم « الكلام » في الجزء الذى لا يتجزأ عند المسلمين . وهو يسلّم بأن الفلسفة اليونانية ليس فيها ما يشبه رأى المسلمين في الجوهر الفرد ، ولكنه كدأبه في إنكار أصالة التفكير عند مفكرى الإسلام ، ولأنه وجد شبهاً ظاهرياً بين النظرية الإسلامية وبين آراء إحدى الفرق البوذية ، سارع إلى القول بأن نظرية الجوهر الفرد تأثرت في نشأتها بالمؤثرات البوذية التى أثرت في التفكير الإسلامى . وليس من اليسور — لسوء الحظ — أن تناقش في هذه المحاضرة مصادر هذه النظرية العقلية الخالصة مناقشة مستفيضة ، ولهذا سنقصر الكلام على بعض جوانبها البارزة لا غير ، وسنبين في الوقت نفسه رأينا في الطرق التى ينبغى أن تتبع لتكييف هذه النظرية من جديد على ضوء الطبيعيات الحديثة .

يقول الأشاعرة إن العالم يتألف من أشياء اصطلاحوا على تسميتها بالجواهر . وهى أجزاء متناهية في الصغر بحيث لا تقبل التجزؤ والاقسام . وبما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع ، فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهيًا . ففى كل لحظة يخلق في الوجود جواهر جديدة وهكذا يصبح العالم في نمو مستمر كما

جاء في الكتاب الكريم « يزيد في الخلق ما يشاء »^(١) .
وماهية الجوهر غير وجوده . ومعنى هذا أن الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر .
وقيل أن يلحقه الوجود ، يظل كما لو كان كامناً في قدرة الله الخالقة . وليس يعنى
وجوده أكثر من تجلى القدرة الإلهية للعيان .
وعلى هذا فالجوهر ليس في طبيعته جرم وإنما له وضع لا يشغل مكاناً .
وباجتماع الجواهر بعضها إلى بعض تصبح ممتدة وتحدث مكاناً . وابن حزم ، ناقد
مذهب الجوهر الفرد ، يلاحظ في دقة أن نص القرآن لم يفرّد بين الخلق والشئ
المخلوق . فما نسميه « شيئاً » هو إذن ، في طبيعته اللازمة له .
على أنه من المسير علينا أن نرسم صورة عقلية لفكرة « التجوهر » .
والطبيعات الحديثة أيضاً تتصور الذرة التي لها كم طبيعي معين على أنها علية .
ولكن — كما بين الأستاذ ادجنجن — لم يتيسر حتى الآن تكييف نظرية الكم
الطاقة تكييفاً دقيقاً وإن كان هناك رأى غامض يقول إن ذرية الطاقة هي القانون
العام ، وإن ظهور الالكترونات يتوقف عليها بوجه ما .
ولقد رأينا كذلك أن الجوهر الفرد له وضع لا يشغل مكاناً . وإذا كان
الأمر كذلك ، فما طبيعة الحركة التي لا نستطيع أن نتصور إلا أنها انتقال الجوهر
في المكان ؟ وبما أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن المكان يحدث عن انتظام
الجواهر ، فإنهم عجزوا عن تفسير الحركة بوصفها انتقال الجسم في جميع نقط الفراغ
المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء . ومثل هذا التفسير يؤدي بالضرورة إلى
إثبات وجود حقيقية الخلاء وجود استقلال ولكي يخرجوا من مأزق القول بالخلاء ،
لجأ النظام إلى القول بالطفرة أو الوثب ، فتخيّل الجسم التحرك لا على أنه يمر بجمع
النقط المنفصلة في الفراغ ، بل على أنه يثب من موضع إلى آخر . وهو يرى بناء
على ذلك أن السرعة في الحركة السريعة لا تختلف عنها في الحركة البطيئة ، ولكن

السكنات أو قط الوقوف في الحركة البطيئة تكون أكثر منها في الحركة السريعة وإنى أعترف بأنى لا أفهم تماماً حل هذه المعضلة بالقول بالطفرة . ولكنى أذكر أن دراسة الذرة في الطبيعيات الحديثة صادفت معضلة شبيهة بهذه ، وأن الفرض الذى قيل لحلها كان شديداً بقول النظام بالطفرة . وإذا أخذنا بالتجارب القائمة على نظرية بلانك (Planck) الخاصة بمقدار الطاقة المشحونة في الذرة فإننا نستطيع تصور حركة الذرة متصلة في مجالها . ويقول الأستاذ هويتهد (Whitehead) « إن أقوى التفسيرات أملا في حل الإشكال هو القول بأن الإلكترون لا يتحرك حركة متصلة في مجاله . والفرض الآخر الممكن في وصف هيئة وجود الإلكترون هو أنه يظهر في سلسلة من أوضاع منفصلة يشغلها فترات من الزمان متعاقبة . فكأنما هو في ذلك سيارة تتحرك في طريق بسرعة ثلاثين ميلا في الساعة ، ولكنها لا تقطع الطريق قطعاً متصلاً ، بل تظهر من آن لآخر عند معالم المسافة المتعاقبة ، وتلبث دقيقتين عند كل معلم .

ومن فروع نظرية الخلق هذه ، القول بالمرض الذى يتوقف على خلقه المستمر بقاء الجوهر الفرد في الوجود . ولو أن الله شاءت قدرته أن يكف عن خلق الأعراض لاندمت الجواهر . والجوهر الفرد له من صفات السلب والوجوب ما لا يحصى عدده ، وهى توجد في أزواج متقابلة كالحياة والموت ، والحركة والسكون ، ولا يكاد يكون لها مدة زمانية .

وهذا القول ينشأ عنه نتيجتان : —

الأولى : أنه ما من شيء له طبيعة الثبات .

الثانية : إن هناك نوعاً واحداً من الجواهر ، بمعنى أن ما نسميه الروح أما أن تكون جوهرًا لطيفاً ، وأما أن تكون عرضاً لا غير .

وإني أميل إلى القول بأن الفرض الأول فيه جانب من الحقيقة بالنظر إلى فكرة الخلق المتصل التي حاول الأشاعرة إثباتها .

وقد قلت من قبل إن رأى عندى هو أن روح القرآن في جملتها تمارض الفلسفة القديمة ، وإنى لأعد نظرية الأشاعرة في هذا الموضوع مجهوداً صادقاً لإقامة نظرية الخلق على مبدأ إرادة نهائية أو قدرة نهائية . وهذه النظرية — على ما فيها من قصور — أقرب إلى روح القرآن من نظرية أرسطو التي تقول بعالم ثابت . ولقد أصبح واجباً على علماء الإسلام فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة ، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذى يظهر لنا أنه متجه فى الاتجاه نفسه .

أما ثانى الفرضين فيبدو شبيهاً بالمادية البحتة . والرأى عندى أن قول الأشاعرة بأن النفس عرض ، يتعارض مع الاتجاه الصحيح لنظريتهم نفسها التي تجعل بقاء الجوهر الفرد فى الوجود متوقفاً على خلق الأعراض اللاحقة به خلقاً متصلاً . وواضح أننا لا نستطيع إدراك الحركة إلا إذا اقترنت بالزمان — ولما كان الزمان يصدر عن الحياة النفسية فإن النفس تكون أعظم أصلاً من الحركة ، فإذا انعدمت الحياة النفسية انعدم الزمان ، وإذا انعدم الزمان انعدمت الحركة . وهكذا فإن ما يسميه الأشاعرة بالعرض هو العلة الحقيقية لبقاء الجوهر من حيث هو جوهر فالجوهر يصبح متحيزاً ، أو بالأحرى يبدو متحيزاً عندما تلحق به صفة الوجود . وإذا نظرنا إليه باعتباره مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية فإنه أساسياً يكون روحياً . فالنفس هى العملية البحتة والبدن ليس إلا هذه العملية وقد باتت حشرية ، ومن ثم أصبح قابلاً للقياس والتقدير .

وفى الحق إن الأشاعرة قد سبقوا المحدثين ، فى شيء من الغموض ، إلى القول باللحظة للكانية أو الحادثة للكانية ، على أنهم عجزوا عن فهم حقيقة العلاقة المتبادلة بين المكان والحادثة فهما صحيحا . فالحادثة هى الأهم فى الاثنين ،

ولكن المكان لا ينفصل عن الحادثة إذ لا بد منه لظهورها . وليس المكان شيئاً بل هو نوع من النظر إلى الحادثة .

ولقد كان روى أكثرهما لروح الإسلام من الغزالي عند ما قال :

أفاد جسمي وجوده من الروح ، ولم تقدر الروح وجودها من البدن .

لقد سكرت الكأس من الروح ، ولم تسكر الروح من الكأس فالحقيقة روحية في جوهرها . ولكن الروح لها بالطبع درجات . وفكرة درجات الحقيقة تبدو في تاريخ الفكر الإسلامى فيما كتبه شهاب الدين سهروردى مقتول ونجدها في العصر الحديث على مدى أوسع عند هيجل Hegel ، ومن بعده في كتاب « حُكم النسبية » Reign of Relativity الذى نشره لورد هالدين Haldane ، قبيل وفاته . لقد تصورت الحقيقة القصوى على أنها ذات وينبى أن أزيد على هذا أن الذات الأولى لا يصدر عنها إلا ذوات وأن نشاطها الخالق — وفيه العلم هو عين العمل — يفعل كوحداث ذوات . فالعالم بكافة جزئياته ، من الحركة الإلهية فيما نسميه ذرة من المادة إلى حركة الفكر الإنسانى الطليق من كل قيد ، كل أولئك ما هو إلا تجلٍ « الإنية » العظمى أو العلى الأعلى . وكل ذرة من ذرات القوة الإلهية ، هى روح أو ذات مهما ضوئلت في ميزان الوجود ، على أن هناك درجات في تجلٍ الروحية أو الذاتية وتجلٍ هذه الروحية يرتقى في سلم الوجود درجة درجة إلى أن يبلغ كاله في الإنسان ، وهذا السر في تصريح القرآن أن الله أو الذات القصوى أقرب إلى الإنسان من جبل الوريد^(١) . ونحن كاللؤلؤ نحميا وتنحرك ونكتسب الوجود في فيض الوجود الإلهى الدائم .

وهكذا فإن تمحيصا يستلهم من خير آثار الفكر الإسلامى يتجه إلى تحويل

(١) الإشارة إلى قوله تعالى « ونحن أقرب إليه من جبل الوريد » . ق آية ١٦ .

نظرية الأشاعرة في الجوهر الفرد إلى تكثر روحى ، تنتظر دراسته التفصيلية رجالاً من المسلمين فيما يقبل من الأيام . ولعل سائلاً يسألنا عما إذا كانت الفرية لها محل حقيقى فى قدرة الله الخالقة ؟ أم أنها لا تمثل لنا كذلك إلا لأن قدرتنا على الإدراك متناهية ؟ وليس فى مقدورى من وجهة النظر العلمية المحضة أن أقول كيف تكون الإجابة القاطعة عن هذا السؤال . أما من الناحية السيكلولوجية فإن أسراً واحداً يبدو لى مؤكداً . ذلك أن ما هو حقيقى على وجه الدقة إنما هو الذى يشعر بحقيقة نفسه شعوراً مباشراً . ودرجة الحقيقة تتفاوت بتفاوت الشعور بالذاتية . وطبيعة الذات هى بحيث أنها على الرغم من قدرتها على الاستجابة إلى الذوات الأخرى ، فإنها متركزة حول نفسها ، ولها دائرة من الفردية خاصة بها تستبعد ما عداها من الذوات الأخرى . وهذا وحده هو الذى يؤلف حقيقتها بوصفها ذاتاً . وعلى هذا فإن الإنسان ، وقد بلغت ذاتيته كمالها النسبى له مكان حقيقى فى صميم القدرة الإلهية الخالقة ، وبهذا تكون حقيقته أعلى بكثير من حقيقة ما يحيط به من الأشياء ، وهو وحده ، دون سائر مخلوقات الله قادر على أن يشعر بنصيبه الذى يتجلى فى وجود مبدعه الخلاق . وإذ قد وهبه الله القدرة على تخيل عالم أفضل ، وعلى تحويل ما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون ، فإن النفس التى ينطوى عليها — لكى تحقق فرديتها التى ما تبرح تردد وحدة وشمولاً — تستخدم جميع البيئات المختلفة التى قد تدعوه الحاجة إلى العيش فيها خلال تاريخ لانهاية له .

وإنى أرجو أن تنتظروا بحث هذا الموضوع بحثاً أوفى فى المحاضرة التى سألتها عن خلود النفس وحريتها . ولكنى أود الآن أن أجعل القول فى المذهب القائل بنورية^(١) الزمان وهو على ما أعتقد أضعف ما فى نظرية الأشاعرة عن الخلق . ولا بد من أن نعرض لهذا البحث لكى نصل إلى رأى سليم فى قدم الذات الإلهية

(١) أى أنه يتألف من آفات غير منقسمة إلى أجزاء .

إن موضوع الزمان كان دائماً يسترعى أنظار المفكرين والمتصوفة من المسلمين .
ويظهر أن بعض هذا راجع إلى أن القرآن يصرح بأن اختلاف الليل والنهار من
آيات الله الكبرى ، وبضه إلى أن الرسول (ص) قال في حديث له مشهور
أشرنا إليه من قبل — أن الدهر أى الزمن هو الله .

وفي الحق أن بعض كبار الصوفية من المسلمين اعتقد فيما للدهر من خواص
صوفية ، فحجى الدين بن العربي يذهب إلى أن الدهر اسم من أسماء الله الحسنى ،
ويتبنا الرازى في تفسيره للقرآن أن بعض الصالحين لقته أن دهر وديهور وديهار
من أسماء الله وأوصاه بذكرها .

ولعل نظرية الأشاعرة في الزمان هى أول محاولة في تاريخ الفكر الاسلامى
لفهم الزمان فهما فلسفياً . فالزمان عند الأشاعرة يتركب من آتات مفردة . وواضح
أن هذا رأى يؤدى إلى القول بأن بين كل آتين أو لحظتين من الزمان توجد
لحظة خالية من الزمان أى أنه يوجد في الزمان خلاء . وفساد هذه النتيجة يرجع إلى
أنهم نظروا إلى نقطة البحث من جهة موضوعية بحتة ، ولم يعتبروا بما حدث في
تاريخ الفكر اليونانى فقد اصطنع اليونان الرأى نفسه دون أن يصلوا إلى نتيجة ما .
وفي عصرنا هذا وصف نيوتن الزمان بأنه « شىء » ، في نفسه ومن طبيعته الذاتية ،
يتدفق بالتساوى » والحجاز القائم على فكرة الجدول المائىء ، كما يتضمنه هذا الوصف
يوجب باعتراض جدى على رأيه في الزمان . فليس في مقدورنا أن نفهم كيف يتأثر
شىء عند انغماسه في هذا الجدول المائىء ، وكيف يختلف هذا الشىء عن غيره من
الأشياء التى لا تشاركه في تدفقه . كما أننا لا نستطيع أن نكون فكرة ما عن مبدأ
الزمان ومنتهاه وحدوده إذا حاولنا أن نفهمه على أساس التشبيه بالجدول المائىء .
هذا إلى أنه لو كانت ألقاظ التدفق ، أو الحركة أو اللور هى أفضل ما يقال في
طبيعة الزمان ، فإنه ينبغي أن يكون هناك زمان آخر نقيس به حركة الزمان
الأول ، ثم زمان غيره نقيس به حركة الزمان الثانى وهكذا إلى ما لا نهاية .

وعلى هذا فإن فكرة الزمان من حيث هو شيء موضوعي تماماً فكرة تحف بها المصاعب . على أنه ينبغي أن نقرر أن العقل العربي العملي لم يستطع اعتبار الزمان شيئاً متوهماً كما فعل اليونان . كما أنه لا يمكن أن ينكر أنه حتى مع أنه ليس لدينا حاسة ندرك بها الزمان — فإن الزمان نوع من التدفق وله بوصفه هذا وجود خارجي حقيقى أى أنه ينقسم فى الظاهر إلى أجزاء متناهية . والواقع هو أن حكم العلم الحديث فى هذا الصدد هو عين حكم الأشاعرة ، لأن الكشف الحديثة فى الطبيعيات فيما يتعلق بطبيعة الزمان تتصور المادة غير متصلة . والعبارة التالية من كتاب « الفلسفة والطبيعيات » للاستاذ « رونجير » « Rongier » (Philosophy and Physics) جديرة بالذكر فى هذا المقام : « على العكس مما قاله المتقدمون من أن الطبيعة لا تنظر ، أصبح من الواضح الجلى أن العالم يتغير فى طفرات مفاجئة ، وليس تغيره على درجات غير محسوسة . وكل نظام طبيعى ليس ميسراً لإلحاقه بعدد متناه من حالات متباعدة ، ولما كان العالم بين كل حالتين متغيرتين متتاليتين مباشرة يكون عديم الحركة فإن الزمان يكون عند ذاك مطلقاً أو موقوفاً ، وبهذا يكون الزمان نفسه غير متصل ، ومعنى هذا أن الزمان مركب من ذرات [أى آتات متناهية]

على أن بيت القصيد هو أن جهود الأشاعرة فى بناء النظرية ، شأنه شأن جهد المحدثين كان قاصراً كل القصور من ناحية التحليل السيكلوجى ، فجزوا مجزأً تاماً عن إدراك الناحية الذاتية للزمان ، وكان هذا الإخفاق من ناحيتهم سبباً فى أن نظريتهم فى الزمان جعلت نمط الذرات المادية ونمط الذرات الزمانية منفصلين كلاً منهما عن الآخر دون أن تربط بينهما علاقة عضوية .

ومن الواضح أن كثيراً من المشكلات الجوية تعترض طريقنا إذا اعتبرنا الزمان من ناحيته الموضوعية البحتة ، ذلك أننا لا نستطيع أن نطبق الزمان^(١)

(١) المركب من آتات متناهية .

الفرق على الذات الإلهية ، بحيث تتصور الله حياة أو وجوداً في سبيله إلى أن يخلق [أى أنه موجود بالقوة لا بالفعل ، وأنه في سبيل الخروج إلى القوة] . كما ذهب الأستاذ ألكزاندر "Alexander" ، على ما يبدو ، في محاضراته عن الزمان والمكان والألوهية . ولقد أدرك علماء الدين من المسلمين في العصور الأخيرة هذه المشكلات تمام الإدراك . فوجد مُلاً جلال الدين دواني يذكر في فقرة من كتابه « Zoura » رأياً في الزمان يذكر العالم المصري برأى الأستاذ رويس Royce في الزمان ، إذ يقول تلك الفقرة : لو اعتبرنا الزمان نوعاً من الامتداد يحل ظهور الحوادث ممكنًا بوصفها ركبا يسير ويتحرك ثم تصورنا هذا الامتداد وحدة ، فلسنا نستطيع إلا أن نصفه بأنه حالة أصيلة من أحوال القدرة الإلهية تحيط بجميع أحوالها المتعاقبة . ولكن « لللا » يحرص على أن يزيد على ذلك قوله « أن التعمق في درس طبيعة التعاقب يكشف عما فيه من نسبة حتى أنها تتلاشى فيما يتعلق بالله الذي يحيط علمه في لحظة علم واحدة بجميع الحوادث . و « المراق » الشاعر الصوفي ينظر إلى الموضوع نظرة شبيهة بهذه ، فهو يتصور صنواً غير متناهية من الزمان بالنسبة إلى مختلف مراتب الوجود المتوسطة بين المادية والروحية البهتة ، فزمان الأجسام للتحيزة الذي ينشأ عن حركة الأفلاك ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل . وطبيعته مجهولة ، بحيث أنه مادام ثمة يوم من الأيام لم ينقض فإن اليوم التالي لا يبعث .

و زمان الفارقات^(١) طبيعته التعاقب كذلك ، ولكن سروره يكون بحيث أن عاماً كاملاً من زمان الأجسام للتحيزة لا يزيد على يوم واحد من أيام الفارقات . وإذا ارتقينا درجة فدرجة في سلم الفارقات فإننا نبلغ الزمان الإلهي — وهو زمان مجرد تجرداً تاماً من صفة المرور والانصرام ، ومن ثم فهو لا يقبل التجزؤ

(١) الفارقات هي الجواهر المجردة عن السادة القائمة بأغسها . انظر تعريفات السيد الجرجاني ، حرف الميم . [مهدى علام]

والتوالى والتغير . وهو فوق القدم ، لا أول له ولا آخر له . فعين الله ترى جميع الرئيات ، وأذنه تسمع جميع للمسموعات بفعل واحد من أفعال الإدراك غير منقسم قبلية الذات الإلهية لا تستند إلى قبلية الزمان بل إن الأمر بالعكس ، إذ أن قبلية الزمان هي التي تستند إلى قبلية الذات الإلهية . وهكذا فالزمان الإلهي هو الذي يصفه القرآن بأنه « أم الكتاب »^(١) الذي جمع فيه في آن مفرد فوق الأزل تاريخ الكون كله محمرا من شبك العلة والمعلول .

وغر الدين الرازي هو الوحيد بين علماء الإسلام الذي يظهر أنه اختص مضلة الزمان بمنائيه الفائقة فقد تناول بالدرس المخصص ، في كتابه المباحث الشرقية جميع الآراء المعروفة في عصره وهو على الجملة ينهج في بحثه منهجا موضوعيا ، وينتهي بججزه عن الوصول إلى نتائج حاسمة في الموضوع .

يقول الرازي : « واعلم أنك إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصبا لقوم دون قوم ولذهب دون مذهب فذلك مما لا أفضله في كثير من المواضع وخصوصا في هذه المسألة »^(٢) .

إن المناقشة التي سلفت تبين في جلاء تام أن النظر الموضوعي البحت لا يعيننا إلا بعض الشيء على فهم طبيعة الزمان . ولكن السبيل الصحيح لفهمها إنما يكون بتحليل تجر بنتا الشعورية تحليليا سيكولوجيا دقيقا . إذ أن هذه التجربة وحدها هي التي تظهر حقيقة الزمان . ولعلكم تذكرون التفرقة التي أفتها بين ناحيتين من نواحي النفس هي الناحية العاللة والناحية العاملة :

(١) يشير إلى قوله تعالى « يحو اقة ما يشاء ويثبت » وعنده أم الكتاب » . الردد آية ٣٩ ولكن المؤلف سها في ترجمه فذكر صيغة الجمع « أم الكتب »

[مهدى علام]

(٢) المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعات لغر الدين الرازي ؛ الطبعة الأولى

ج ١ ص ٦٤٧ .

والنفس العالمة تحيا في مدة محدّدة أى في صيرورة من غير تعاقب .
وحياة النفس تتألف من حركتها من العلم إلى العمل ، وانتقالها من البداهة إلى التعقل ، ومن هذه الحركة ينشأ الزمان النرى . وهكذا فإن طبيعة تجرّبتنا الشعورية ، وهى نقطة البدء لكل معرفة تهدينا إلى التصور الذى يوفّق بين تقابل دوام الزمان لو اعتبرناه كلاً متكاملاً أى سرمداً ، وبين تغيّر الزمان لو اعتبرناه مركّباً من أجزاء متناهية . فإذا ارتضينا هذى تجرّبتنا الشعورية وتصورنا حياة الذات المحيطة بكلّ شىء على مثال الذات المتناهية ، فإن زمان الذات الإلهية يبدو صيرورة من غير تعاقب ، أى كلاً متكاملاً يظهر لنا فى صورة من التجزؤ والاقسام بسبب حركة الخلق الصادرة عن الذات .

وهذا هو الذى يقصده مير داماد وملا باقر عندما قالوا : إن الزمان يولد مع الخلق الذى تحقّق به الذات الأولى وتقيس ما فيها من خصب لا يتناهى فى إمكان الخلق لو جاز استعمال هذا التعبير فالذات توجد من ناحية فى الأزّل وأعلى بالأزّل الصيرورة من غير تعاقب ، وتوجد من ناحية أخرى فى الزمان المتجدّد الذى اتصوره منسوماً إلى الأزّل نسبة عضوية بوصفه مقياساً للتغير من غير تعاقب . وبهذا المعنى وحده يمكن فهم الآية القرآنية : « وله اختلافُ الليل والنهار »^(١) وقد تحدّثت فى محاضرتى السابقة بما فيه الكفاية عن هذا الجانب الصعب من هذه المسألة . وقد آن الأوان للانتقال إلى البحث فى صفتى العلم والقدرة من صفات الله .

إن صفة العلم عندما تسند إلى الذات المتناهية تعنى دائماً العلم الاستطردى ، وهو فعل حادث يدور حول « غير » متميز عن الذات مفعّل وجوده فى حد ذاته مواجه للذات التى تعلمه . والعلم بهذا المعنى ، حتى إن نحن جعلناه يمتد إلى حد أن يكون علماً محيطاً بكلّ شىء ، فلا بد أن يظل دائماً نسبياً بالقياس إلى « الغير » المواجه للذات العالمة . وإذن فلا يمكن أن يسند هذا العلم إلى الذات

الأولى . لأنها إذ كانت محيطية بكل شيء لا يمكن أن تتصور فيها ماثلة للذات المتناهية . والعالم كما رأينا فيما سلف ليس « غيراً » موجوداً في حد ذاته مقابلاً للذات الإلهية . ولا يبدو لنا العالم بوصفه « غيراً » قائماً بنفسه إلا إذا نظرنا إلى الخلق باعتباره حادثاً معيناً في وجود الله فالذات المحيطية بكل شيء لا يوجد بالنسبة إليها « غيرٌ » . فعمل الله وعمله ، أى صفة العلم وصفة الخلق أمر واحد . ولقد يُفترض بأن الذات ، متناهية كانت أو غير متناهية ، لا يمكن تصورها دون « غير ذات » مقابل لها . فإذا كان لا يوجد شيء خارج الذات الأولى فلا يمكن تصورها ذاتاً . والجواب على هذا هو أن صفات السلوب لا تنفي شيئاً في تقرير أمر ثبوتى ينبغى أن يقوم على طبيعة الحقيقة كما تتكشف في التجربة . ولخصنا عن التجربة يظهر أن الحقيقة الأولى حياة يحدها العقل ونحن بالنظر إلى تجربتنا الشعورية لا نستطيع أن نتصورها إلا وحدة عضوية إلا شيئاً محبوك الأطراف وله نقطة مركزية يرجع إليها ، وإذ كانت هذه هى طبيعة الوجود ، فإن الوجود الأول لا يمكن تصوره إلا ذاتاً . فالعلم بمعنى العلم الاستطاردى مهما بلغ في عدم تناهيه لا يمكن أن يسند إلى ذات تعلم وهى في الوقت نفسه تؤلف موضوع الشيء المعلوم . ومن سوء الحظ أن الله لا نسمدنا في هذا المقام ، فليس لدينا كلمة تعبر عن نوع العلم الذى يخلق موضوعه أيضاً .

والتصور الآخر الممكن للعلم الإلهى هو العلم المطلق بمعنى أنه فعل من أفعال الإدراك مفرد غير قابل للتجزئة ، فيه يحيط علم الله مباشرة في آن من آتات الأزل بمجرى التاريخ كله على اعتباره نظاماً لحوادث معينة . وهذه هى الصورة التى تتصور فيها علم الله كل من جلال الدين داوانى ، وعراقى ، والأستاذ رويس (Rvyce) فى عون الحاضر . وهناك شيء من الصدق في هذا التصور ، ولكنه يوحى بأن العالم عالم مغلوق ، بأنه مستقبل مقرر ، وتقدير سابق غير قابل للتفسير لنمط من الحوادث المعينة وهى تشبه قضاء وقدراً أعلى عين اتجاهات قوة الله الخالقة تعييناً لا رجعة فيه .

والواقع هو أن اعتبار العلم الإلهي نوعاً من علم مطلق سلبي ليس شيئاً أكثر من الفراغ الجامد الذي اتسمت به الطبيعيات قبل أينشتاين ، والذي يضيء على الأشياء شبه وحدة بامساكها معاً ؛ فهو أشبه بمرآة صامتة تنعكس فيها جزئيات مركب يتألف من أشياء تامة الصنع بالفعل ، مما لا ينعكس في الشعور المنتهي إلا قطعة قطعة . والعلم الإلهي يجب أن تتصوره قوة حية خالقة تتعلق بها الأشياء التي تبدو أنها تتمتع بالوجود لحقها الذاتي المستقل في الوجود تملقاً عضويًا ، وتصورنا لعلم الله على أنه أشبه بمرآة تنعكس فيها صور الموجودات يثبت من غير شك علم الله السابق بالحوادث التي تقع في المستقبل ، ولكن لا خفاء في أننا فعل ذلك بانتقاص حرية الذات الإلهية واختيارها .

إن المستقبل يوجد من غير شك وجوداً سابقاً في الكل المتكامل لحياة الله الخالقة ، ولكنه يوجد وجوداً سابقاً بوصفه إمكاناً محتملاً أي بالقوة ، لا بوصفه نظاماً مقررًا لحوادث لها شكل معين . ولعلنا لو ضربنا المثل على ذلك ، تيسر لنا فهم ما أريد . هب ، كما يحدث أحياناً في تفكير البشر ، أن فكرة خصية ، تشمل على الكثير من وجوه التطبيق ، بزغت في ضوء شعورك فإنك تدريكها في الحال بوصفها كلا مركباً ولكن عمل العقل في تفريع مشتعلاتها المتعددة أمر يحتاج إلى وقت . فكل إمكانات الفكر تحضر في عقلك بقوة البداهة . وإذا غاب عنك إمكان ما في لحظة معينة من الزمان ، بوصفه إمكاناً ، فليس هذا لتصور في علمك ، بل لأنه ليس هناك إمكان ليعلم بعد . وتظهر الفكرة إمكانات تطبيقها على الأيام وقد ينتقض في بعض الأحيان أكثر من جيل من المفكرين قبل أن تستوعب هذه الإمكانات . كما أنه ليس ممكناً ، مع اعتبار علم الله نوعاً من علم مطلق سلبي ، أن نصل إلى معنى الخالق . وإذا اعتبر التاريخ مجرد صورة شمسية لنمط من حوادث سبق بها القضاء ، تتكشف لنا تدريجاً ، فإنه لا يكون فيه مجال للجدّة والإبداع ، وعلى هذا لا نستطيع أن نجعل لكلمة الخلق معنى مع

أنها لها معنى في نفوسنا إلا لأننا نقدر نحن على الابتكار والإبداع . والحق هو أن الجدل الديني كله الذي ثار حول القضاء والقدر يرجع إلى النظر العقلي المجرد دون اعتبار ما للحياة من التلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة الواقعة .

ولا شك في أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل التلقائي ، ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به ، يتضمن تحديداً لحرية الذات المحيطة بكل شيء . ولكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى من خارج ، بل نشأ عن حريتها الخالقة التي شاءت أن تصطفي بعض النوات المتناهية لتقاسمه في الحياة والقوة والاختيار .

ورب سائل يقول : ولكن كيف يكون في الإمكان التوفيق بين التحديد وبين القدرة المطلقة ؟ وينبغي ألا يخفينا لفظ « التحديد » فالقرآن لا يستحسن الكليات المجردة بل يعنى دائماً بالمشخص المعين ؛ ذلك الشخص الذي لم تعلم الفلسفة الحديثة أن تضعه موضع الاعتبار إلا حديثاً على يد النظرية النسبية .

وكل فعل سواء أكان متصلاً بالخلق أم غير متصل به هو نوع من التحديد يستحيل بغيره أن تصور الله ذاتاً فعالة متحققة الوجود في الخارج . ولو أننا تصورنا القدرة المطلقة تصوراً مجرداً لكانت مجرد نوع من قوة عمية متقلبة الأهواء ولا حد لها . والقرآن يصور الطبيعة تصوراً واضحاً محدداً بوصفه عالماً يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض ، وعلى هذا فهو يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الاتصال بمحكمة الإلهية ، ويرى أن قدرة الله غير المتناهية تتجلى ، لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى ، وإنما في المتواتر المطرد المنظم .

وفي الوقت نفسه يصور القرآن الله والفضل كله بين يديه^(١) . وإذا كانت الإرادة الإلهية التي يحددها العقل إرادة خيرة ، فإن معضلة جدية تعترض سبيلنا ، تلك هي أن سير التطور كما أظهره العلم الحديث يتضمن آلاماً وظلماً تكاد تشمل

(١) يشير إلى الآيات : « قل إن الفضل بيد الله ، يؤتيه من يشاء » آل عمران آية ٢٣ ؛ « وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » . الحديد ، آية ٢٩ « بيدك الخير ، إنك على كل شيء قدير » . آل عمران آية ٢٦ (مهدى علام)

العالم كله . ولا شك في أن الظلم مقصور على البشر وحدهم ولكن ظاهرة الألم تكاد تكون عامة ، وإن كان من الحق أيضا أن البشر في مقدورهم احتمال الألم ، وقد احتملوا المير منه في سبيل ما اعتقدوا أنه خير . وهكذا فإن حقيقى الشر الأخلاقى والشر المادى تبرزان في الوجود الطبيعى . وليست نسبة الشر ، ووجود قوى تعمل على تبدليه بمصدر عزاء لنا ، لأنه على الرغم من كل هذه النسبية وهذا التبدل فإن فيه ناحية إيجابية رهيبة . فكيف يمكن إذن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير وبين شيوع الشر في خلقه ؟ هذه المعضلة المولدة هي في الواقع مشكلة الألوهية . ولم يتناول واحد من الكتاب المحدثين تقرير هذه المعضلة تقريراً أدق وأوفى مما كتبه « نومان Naumann » في كتابه « رسائل عن الدين » (Briefe Über Religion) إذ قال :

« إن لنا معرفة بالكون ترينا إله قوة وقدرة يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظل والنور ، وتعلمنا كذلك عقيدة النجاة والخلص إذ تقرر أن هذا الإله نفسه أب للبشر . فالتأتمى بإله العالم يولد خلق الكفاح في سبيل الوجود ، وعبادة أبى يسوع المسيح تبعث خلق الرحمة . ومع هذا فهما ليسا إلهين ، بل هما إله واحد تتشابه ذراعاها بطريقة ما ، غير أنه لا يستطيع مخلوق أن يقول وأين وكيف يحدث ذلك » .

أما « بروننج Browning »^(١) المتفائل فالعالم عنده على خير حال . ولكن « شوبنهاور Schopenhauer » المتشائم يرى العالم شقاء واحداً متصلاً تتصرف فيه إرادة عياء في صور لاتنتهى من المخلوقات الحية الذين يندبون حياتهم حيناً ثم يحتفنون إلى الأبد . ونقطة الخلاف بين التافؤل والتشاؤم ليس من الميسور أن نقطع فيها برأى في المرحلة الحاضرة من مراحل علمنا بالكون ؛ فتكويننا العقلى هو بحيث لا يمكننا إلا من معرفة للوجودات معرفة جزئية لاغير ، فلسنا بقادرين على

(١) شاعر إنكليزى ذو نزعة دينية فلسفية ١٨١٢ — ١٨٨٩ (٢٠٠٢ - ع .)

إدراك المعنى الكامل للقوى الكونية العظيمة التي تنشر الخراب والدمار ، وهي في الوقت نفسه تحفظ الحياة وتزيدها قوة ونماء . وتعاليم القرآن التي تؤمن بإمكان تقويم سلوك الإنسان وبسط سيادته على قوى الطبيعة ، لاهى بالمثاقلة ولاهى بالمشاعة بل هى تحسن الظن بالعالم فتسلم بعالم ينمو ويزداد ، ويمرّ كها الأمل فى انتصار الإنسان آخر الأمر على الشر .

على أننا نجد السبيل لفهم معضلتنا هذه فهماً أوفى فى القصة التى تسمى قصة هبوط الإنسان ، والقرآن يحتفظ فى سردها بشيء من الرموز القديمة ، ولكنه يحوّر القصة تحويراً ملموساً ليجعل لها معنى جديداً مختلفاً عن معناها السابق كل الطرافة . وطريقة القرآن فى تحوير القصص تحويراً جزئياً أو كلياً ليمث فيها معانى جديدة يلائم بينها وبين روح التقدّم فى الزمن أمر له خطره ، ولكن دارسى الإسلام من المسلمين وغير المسلمين على سواء كادوا يهلون على الدوام . وهدف القرآن من إيراد هذه القصص قلما يكون العرض التاريخى بل يكاد دائماً يهدف إلى أن يحمل لها مغزى عاماً أو مضموناً فلسفياً . ويحقق قصده هذا بحذف أسماء الأشخاص والأماكن التى من شأنها أن تحدّد معنى القصة بصيغة حادثة تاريخية معيّنة ، وكذلك بحذف التفاصيل التى تبدو خاصة بنوع آخر من الشعور . وهذه الطريقة ليست غير مألوفة فى عرض القصص ، فهى شائعة فى الأدب الذى لا يعالج الموضوعات الدينية . فن ذلك مثلاً قصة فاوست فقد أضفت عليها عبقرية جيته معنى جديداً تمام الجدة .

ولنتنقل إلى قصة هبوط آدم من الجنة ، إننا نجد فى آداب العالم القديم على صور مختلفة . ومن المستحيل حقاً أن نحدد مراحل نموّها ، وأن نرسم فى وضوح البواعث الإنسانية المختلفة التى لا بد أن تكون قد أثرت فى تحديدها البلى . ولكننا إذا قصرنا بحثنا على صورة القصة كما جاءت عند الساميين فإن من المرجح جداً أنها نشأت عن رغبة الإنسان البدائى فى أن يفسر لنفسه تعاسته البالغة وسوء

حاله في بيئة غير موانية له ، تفيض بالمرض والموت ، وتعوقه من كل ناحية في سعيه لاستبقاء حياته . ولما لم يكن للإنسان أى سلطان على قوى الطبيعة ، فإن نظره إلى الحياة نظرة متشائمة كان طبيعياً ، وعلى ذلك نجد في نقيش بابلي قديم شعبانا (رمز عضو التذكير) وشجرة ، وامرأة تقدم إلى رجل تفاحة (رمز البكارة) . ومعنى هذه الأسطورة واضح هو أن سقوط الرجل من حال مقرضة من حالات السعادة كان سببه الاختلاط الجنسي بين الرجل للمرأة لأول مرة . ويتضح لنا أسلوب القرآن في عرض هذه القصة عندما نقرنه بما ورد في سفر التكوين . ونقط الخلاف الظاهرة بين رواية القرآن ورواية التوراة تشير إلى غرض القرآن إشارة لا تقبل الخطأ : —

١ — فالقرآن يسقط من روايته إسقاطاً تاماً ذكر الحية ، وحكاية خلق حواء من ضلع من ضلع آدم . وحذف حكاية الحية تجريد للقصة من طابعها الجنسي ومما توحى به أصلاً من النظر إلى الحياة نظرة متشائمة ، وحذف حكاية الضلع يقصد به الإشارة إلى أن غرض القرآن من رواية القصة ليس السرد التاريخي ، كما هو الحال في كتاب العهد القديم الذى يعطينا وصفاً لأصل الرجل والمرأة تمهيداً لبيان تاريخ إسرائيل . ثم ورد في آيات القرآن التى تتحدث عن أصل الإنسان بوصفه كائناً حياً ، لفظ « بشر » أو « إنسان » لا لفظ « آدم » ، الذى احتفظ به للإنسان من حيث هو خليفة الله فى الأرض . ويزداد غرض القرآن تحقّقاً بحذفه أسماء الأعلام مثل آدم وحواء اللذين ورد ذكرهما في رواية التوراة ؛ واستبقاء القرآن للفظ « آدم » واستعماله له إنما هو للدلالة على معنى أكثر مما هو للدلالة على اسم فرد معين من البشر . واستعمال اللفظ على هذا الوجه لا يعوزه الدليل من القرآن نفسه . فالآية الآتية واضحة تماماً فى هذا المعنى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » الأعراف : آية ١١

٢ — يقسم القرآن القصة إلى حادثتين متمايزتين : إحداهما تتعلق بما يصفه بالشجرة قطع ، والأخرى خاصة بشجرة الخلد وملك يبلى . وردت الأولى في سورة الأعراف (السورة السابعة)^(١) ، والثانية في سورة طه (السورة العشرين)^(٢) ، ورواية القرآن تقوم على أن آدم وزوجه أزلها الشيطان الذى يوسوس فى صدور الناس فذاقا من ثمار الشجرتين كليهما ؛ على حين رواية العهد القديم تقوم على أن الإنسان طرد من جنة عدن فور عصيانه الأول وأن الله أقام فى الجانب الشرقى ملائكة وسيفا من لمب يتحرك فى جميع الجهات لحراسة طريق شجرة الحياة .

٣ — يلمن العهد القديم الأرض لعصيان آدم . أما القرآن فيجعل الأرض مستقرا ومتناحا للإنسان ينبئ أن يشكر الله عليه . « ولقد مكناكم فى الأرض ، وجعلنا لكم فيها معاش ، قليلا ما تشكرون » الأعراف : آية ١٠ . كما أنه ليس هناك من سبب لافتراض أن كلمة « جنة » (أى حديقة) استعملت فى هذا السياق للدلالة على جنة وراء الحس . يفترض أن الإنسان هبط منها إلى هذه الأرض ، وطبقا للقرآن وليس الإنسان غريباً عن هذه الأرض ، إذ يقول : « والله أنبتكم من الأرض نباتا »^(٣) . فالجنة التى ورد ذكرها فى القصة لا يمكن أن يقصد بها الجنة التى جعلها الله مقاما خالداً للمتقين .

فالجنة التى وعد المتقون ووصفها القرآن بقوله : « يتنازعون فيها كأسا لا لغو فيها ولا تأثيم »^(٤) . وفى مقام آخر يصفها بقوله : « لا يمتهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين »^(٥) . على أن الجنة التى ورد ذكرها فى القصة كان أول ما وقع فيها

(١) يشير الكاتب إلى الآيات ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ من سورة الأعراف . ولد وردت

إشارة أخرى إلى هذه الشجرة فى سورة البقرة آية ٣٥

(٢) يشير إلى الآية ١٢٠ [مهدى علام]

(٣) سورة نوح ، آية ١٧ [ع . م]

(٤) سورة الطور ، آية ٢٣ (الترجم)

(٥) سورة الحجر ، آية ٤٨ (الترجم)

معصية الإنسان لربه ثم خروجه من الجنة . والواقع أن القرآن نفسه يفسر معنى « الجنة » كما استعملها في روايته ففي بيان الحادثة الثانية التي وقعت في هذه القصة يصف القرآن الجنة فيقول : « إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنتك لا تظأ فيها ولا تصحى »^(١) وعلى هذا فإنتى أميل إلى اعتبار الجنة التي جاء ذكرها في القرآن تصويراً لحالة بدائية يكاد يكون الإنسان فيها مقطوع الصلة بالبيئة التي يعيش فيها ، ومن ثم فإنه لا يحس بلدغة المطالب البشرية التي تمهد نشأتها ، دون سواها من العوامل بداية الثقافة الإنسانية .

وهكذا نرى أن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب ، وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الفريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان وليس يعنى المهبوط أى فساد أخلاقى ، بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس ، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة عليية شخصية بوجوده . هذا إلى أن القرآن لا يعتبر الأرض ساحة للعذاب سحنت فيه إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة أصلية . فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ، ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له . وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسراً : بل هو خضوع عن طواعية للفعل الأخلاقى الأعلى خضوعاً ينشأ عن تعاون القنوت الحرة المختارة عن رغبة ورضى . والكائن الذى قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير . وعلى هذا فإن الحرية شرط فى عمل الخير . ولكن السماح بظهور ذات

متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها هو في الحق مغامرة كبرى ، لأن حرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه . وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان . ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل الثقة . وربما كانت مغامرة كهذه هي وحدها التي تيسر الابتلاء والتنمية للقوى للممكنة لوجود خلق على « أحسن تقويم » ^(١) ثم رد « إلى أسفل سافلين » ^(٢) . وكما يقول القرآن : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » سورة الأنبياء آية ٣٥ ، فالشر والخير إذن وإن كانا متضادين يجب أن يكون كلاهما جزءا من نفس الكل . وليست هناك حقيقة منعزلة عن غيرها ، لأن الحقائق أمور كلية يجب أن تفهم عناصرها بما بينها من نسب وإضافات .

والحكم المنطقي إنما يفرق بين عناصر الحقيقة الواحدة لكي يكشف عن توقف كل منها على الآخر .

وفضلا عن هذا فإن طبيعة النفس هي أن تبقى على ذاتها من حيث هي نفس وبسبب هذا تنشأ المعرفة ، والتكاثر ، والقوة ، أو كما جاء القرآن تسمى وراء « ملك لا يبلى » . والحادثة الأولى في رواية القرآن للقصة تتعلق برغبة الإنسان في المعرفة والثانية تتعلق برغبته في التكاثر والقوة . وفيما يتصل بالحادثة الأولى لا بد من إيضاح أمرين : الأول هو أنها ذكرت مباشرة بعد الآيات التي وصفت تفوق آدم على الملائكة في معرفة أسماء الأشياء وإعادة ذكرها . والمقصود من هذه الآيات — كما بينت آنفا — بيان أن المقصود طبيعة المعرفة الإنسانية . وفيما يتعلق بالأمر الثاني تحدثنا مدام بالفاصسكي (Balvatski) التي كانت على حظ كبير من العلم

(١) ، (٢) الإشارة إلى قوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ثم رددناه أسفل سافلين . سورة البين الآيتان ٤ — . [مهدى علام]

بالرمزية القديمة فتقول في كتابها « للذهب السرى » (Secret Doctrine) : إن الشجرة كانت عند القدماء رمزاً خفياً على علم النيب . وواضح أن آدم حرم عليه أن ينوق ثمر هذه الشجرة لأن تنافيه من حيث هو نفس ، ولأن عتاده الحسى وقواه الماقلة — كل ذلك كان ، بصفة عامة ، مهبطاً لنوع آخر من أنواع المعرفة ، هو النوع الذى يقتضى الكدّ فى معاناة الملاحظة ، ولا يقوى إلا على التجمع البلى . ولكن الشيطان أغوى آدم على أن يأكل الثمرة المحرمة من شجرة المعرفة وانقاد له آدم ، لا لأن الشر كان متصلاً فى نفسه ، ولكن لأنه كان عجولاً بطبعه أراد أن يحصل المعرفة عن أقرب طريق . وكان السبيل الوحيد لتقويم هذا الميل فيه أن يوضع فى بيئة ، مهما تكن مؤلمة له ، فإنها كانت أكثر ملاءمة لإبراز قواه الماقلة . وعلى هذا فإن إدخال آدم فى بيئة مادية مؤلمة له لم يكن القصد منه عقابه ، بل كان المراد به بالأحرى القضاء على صد الشيطان الذى احتال — بسبب عداوته للإنسان — بلين القول على أن يبقيه جاهلاً للنسيم الذى ينشأ عن النمو والامتداد الخالدين . ولكن بقاء ذات متناهية فى بيئة كؤود يتوقّف على التزايد المستمر للمعرفة القائمة على التجربة الواقعة . وتجارب هذه الذات المتناهية التى تنفسح أمامها إمكانات عدّة . إنما تزداد وتتسع ، بطريقة المحاولة والخطأ . وعلى هذا فإن الخطأ الذى قد يوصف بأنه نوع من الشر العقلى عامل لا يحصى عنه فى بناء التجربة .

ويرى القرآن الحادثة الثانية فى قصة المهبوط من الجنة على النحو الآتى : « فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ، فأكل منها ، فبدت لهما سوءاتهما ، وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ، وعصى آدم ربه فغوى . ثم اجتبا ربه فتاب عليه وهدى » سورة طه آية ١٢٠ — ١٢٢ فالفكرة الأساسية هنا تشير إلى رغبة الحياة رغبة لا تقاوم فى الحصول على ملك لا يبلى ، فى حصول الإنسان على مسلك لانهاى من حيث هو فرد ذو وجود متحقق .

ولكن لما كان الإنسان كائنًا فانيًا يخشى انقضاء سيرته بموته ، لم يكن أمامه من سبيل إلا أن يحقق نوعًا من الخلود الجماعي بالتكاثر والتوالد .

وأكل الثمرة المحرمة من شجرة الخلد كان الوسيلة التي لجأ إليها للتمييز بين الذكر والأنثى ، وهو التمييز الذي به يتكاثر لكي ينجو من الفناء الكلى . كما لو كانت الحياة تقول للموت : كلما اكتسحت جيلًا من الأحياء ، أخرجتُ جيلًا آخر . والقرآن يستبعد الرمز لحضو التذكير الذي جاء في الفن القديم ، ولكنه يشير إلى أول اختلاط جنسي بما اعتري آدم من الخجل الذي يبدو في حرصه على ستر عريه . وبعد ، فإن الحياة معناها أن يكون للإنسان شكل معين ، وفردية متحققة الوجود في الخارج ، وهذه الفردية المتحققة ، مشاهدةً فيما لا يحصى من مختلف الصور الحية — هي التي يتكشف فيها ما لله من وجود غير متناه . على أن ظهور الفرديات وتكاثرها ، وكل منها جاعل نصب عينيه الكشف عن إمكانياته هو ، باحث عن أسباب مُلكه (دائرة اختصاصه) ، لا بد من أن يعقب الكفاح المرير بين الناس . يقول القرآن : « قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو »^(١) . وهذا الصراع المتبادل بين الأفراد المتعارضين هو مصدر ألم الدنيا الذي يبعث في الحياة الفانية النور والظلمة كليهما وفي الإنسان الذي تتعمق فرديته فتصبح شخصيّة . تهبطُ له إمكانيات ارتكاب الشر ، يصبح الشعور بمأساة الحياة عنده أكثر حدة وشدة . على أن رضى الإنسان بوحدة الشخصية بوصفها صورة من صور الحياة ، يتضمن الرضى بجميع الصيوب التي تنشأ عن تنافسها . ويصف القرآن الإنسان بأنه أخذ على عاتقه عبء الأمانة التي أبت السموات والأرض والجبال أن يحملنها فيقول « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض

والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها ، وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا »
سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

أفستجيب إذن لأمانة الشخصية مع كل ما يصاحبها من شرو
أم لا نستجيب لها ؟ إن الرجولة الحقة ، كما جاء في القرآن ، هي الصبر في البأساء
والضراء^(١) . على أننا في المرحلة الحاضرة من مراحل تطور الشخصية لا نستطيع
فهم كل ما تنطوي عليه التجارب التي تنشأ عن قوة الألم الجارفة ، فلربما اكتسبت
النفس منها قوة تقاوم بها ما قد يواجهها من انحلال . ولكننا عندما نورد هذا
السؤال نتجاوز حدود التفكير المجرد . وهذه مسألة يظهر فيها الإيمان بفوز الخير
في النهاية كفقيدة من عقائد الدين « والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس
لا يعلمون » سورة يوسف . آية ٢١ .

لقد بينت لكم كيف يمكن تأييد فكرة الإسلام عن الله تأييدا مستمدا من
الفلسفة ، ولكن مطامح الدين — كما قلت فيا سبق — تسمو على مطامح
الفلسفة ؛ فالدين لا يقنع بمجرد الإدراك ، بل يبحث عن علم أوثق ، وعن اتصال
أكد بموضوع علمه ، والعبادة أو الصلاة التي تختتم بالهداية الروحانية هي
الوسيلة لتحقيق هذا الاتحاد . على أن العبادة لها تأثير يختلف باختلاف أنواع
الوعي فهي في حالة وعي النبوة مبدعة في الغالب ، أي أنها تنبج إلى خلق عالم
أخلاقي جديد يجوز أن نقول إنه يطبق فيه تعاليم دعوته أي يخبر فيه نتائج وعيه .
وسوف أنبسط في الحديث عن ذلك فيا بعد في محاضرتي عن معنى الثقافة
الإسلامية .

أما العبادة في حالة وعي الصوفي فهي في معظمها تتصل بالمعرفة . وهذه

(١) يشير إلى قوله تعالى : « والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس » أولئك
الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون » . البقرة ، آية ١٧٧ [مهدى علام] .

الناحية المعرفية هي التي سأحاول الكشف عن معنى الصلاة عن طريقها .
ووجهة النظر هذه مبررة تمام التبرير بالنظر إلى الباعث الأصلي على العبادة .
وإني أوجه أنظاركم إلى الفقرة الآتية للنقولة عن العالم النفساني الأمريكي الكبير
الأستاذ وليم جيمس William James . يقول وليم جيمس « يرجح لدينا أن
الناس سيظلون يصلون إلى آخر الزمان ، بالرغم مما قد يأتي به العلم من
عكس ذلك ، اللهم إلا إذا تغيرت طبيعتهم العقلية إلى حالة ليس لدينا شيء مما
نعرفه يهدينا إلى توقعها . والباعث للإنسان على الصلاة نتيجة ضرورية لحقيقة
هي أن النفس الإنسانية التجريبية وإن كانت في صحيحها نفساً اجتماعية فإنها
لا تستطيع أن تعثر على نذرها . (أى « رفيقها الأعظم ») إلا في عالم مثالي . . .
ومعظم الناس تنطوي صدورهم على ما يشير إليه دواما أو بين حين وحين . وأهون
منبذ على وجه الأرض يستطيع أن يشعر بحقيقته وقوته بفضل هذه المعرفة
الرفيعة . هذا إلى أن عالماً مجرداً من مثل هذا اللاذ الباطني لا بد من أن يكون
بالنسبة لمعظمنا عذاب السعير ، فيما لو أعوزتنا النفس الاجتماعية الظاهرة وتخلت عنا .
أقول « بالنسبة لمعظمنا » لأنه من الراجح أن الناس تتفاوت تفاوتاً بيناً في مقدار
شمورهم بهذا المنفرج المثالي فهو جزء جوهري جداً في شمور بعض الناس أكثر
مما هو في شمور غيرهم . وربما كان أولئك الذين فيهم هذا الشعور على أقواء هم
أكثر الناس تديناً ؛ ولكنني على يقين من أنه حتى أولئك الذين يزعمون فقدان
هذا الشعور قداناً تاماً ، يمدعون أنفسهم إذ هو موجود فيهم بمقدار ما .

ومن ثم ترون أن الكلام عن الصلاة من الناحية السيكلوجية يدل على
أنها غريزية في أصلها . فالصلاة التي تستهدف المعرفة تشبه التأمل ، ومع ذلك
فالصلاة في أسمى مراتبها تزيد كثيراً على التأمل المجرد . وهي كالتأمل أيضاً في أنها
فعل من أفضل التمثل ، ولكن التمثل في حالة الصلاة يتجمع مترابطاً فيحصل بذلك
على قوة لا يعرفها التفكير المجرد . فالمثل في تفكيره يلاحظ فعل الحقيقة ويتقصى

آثاره ، ولكنه فى الصلاة يتخلى عن سيرته بوصفه باحثاً عن العموميات البطيئة الخطو ، ويسمو فوق التفكير ليحصل الحقيقة ذاتها ، لكي يصبح شريكاً فى حياتها شاعراً بها . وليس فى هذا شىء من الخفاء ، فالصلاة من حيث هى وسيلة للهداية الروحانية فعل حيوى عادى تكشف به نجاة شخصيتنا التى تشبه جزيرة صغيرة ، مكانها فى الوجود الخضم الأكبر للحياة . ولا تظنوا أننى أحدث عن الإيماء الذاتى . فالإيماء الذاتى لا دخل له بفتح ينايع الحياة التى تستقر فى أعماق الذات الإنسانية ، وهو لا يشبه الهداية الروحانية لأنها تبتث فى النفس قوة جديدة بتكليف شخصية الإنسان ، أما الإيماء الذاتى فلا يتخلف من بعده مؤثرات دائمة فى الحياة .

ولست أحدث كذلك عن طريقة خفية خاصة من طرق المعرفة ؛ بل كل ما استهدفه إنما هو أن أركز انتباهكم على تجربة إنسانية حقيقية ، لها من ورائها تاريخ ومن أمامها مستقبل ، ولقد كشف التصوف من غير شك عن آفاق جديدة من آفاق النفس باتخاذ هذه التجربة الإنسانية موضوعاً لدراسة خاصة . والأدب الصوفى مثقف ، ولكن عباراته صيغت فى صور فكرية أخذت عن فلسفات بالية فأصبح تأثيرها أدنى إلى العدم فى العقل المصرى ، والبحث وراء عدم لا اسم له كما يتجلى فى تصوف الأفلاطونية الحديثة — سواء أكان هذا البحث عند المسيحيين أم عند المسلمين ، لا يمكن أن يرضى العقل المصرى ، فإنه بما له من عادات التفكير الواقعى يتطلب معرفة الله معرفة حية محسوسة ، وتاريخ الجنس البشرى يدل على أن منزع العقل المتضمن فى العبادة هو مجال لمثل هذه المعرفة ، والواقع ، هو أن الصلاة يجب أن ينظر إليها على أنها تكلة ضرورية للنشاط العقلى لمن يتأمل فى الطبيعة . وملاحظة الطبيعة ملاحظة علمية تجعلنا على اتصال وثيق بسلوك الحقيقة ، فنشجذ بذلك إدراكنا الباطنى لشهود الحقيقة شهوداً أوفى

وأعق . ولا بد لي هنا من اقتباس فقرة جميلة من شعر روى الشاعر الصوفي يصف فيها سعى الصوفي وراء الحقيقة . يقول :

« ليس كتاب الصوفي مؤلفاً من مداد وحروف ، بل هو قلب أبيض ناصع كالجلد^(١) يملك العالم ما يخطه القلم . فما الذى يملكه الصوفي ؟ إنه يملك ما يخطه القدم . يسترق الخطو كالصياد يطارد فريسته ، يرى أثر غزال المسك فيقتفيه ، ويكون هذا الأثر زمناً ما هو الهادى الحق له . ثم يجد بعد ذلك دليله في رائحة المسك التى يفوح عيبرها من النزال . وسير مرحلة على هدى رائحة المسك خير من سير مائة مرحلة فى اقتفاء الأثر والدوران حوله » .

والحق أن كل طلب للمعرفة هو فى جوهره صورة من صور الصلاة . فالتأمل فى الطبيعة تأملاً علمياً هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدى صلاته ، ومع أنه يقتفى فى الحاضر أثر النزال لا غير ، فيقنع بمسلكه هذا بتحديد طريقة بحثه ، فإن تعطشه للمعرفة سيهديه لا محالة يوماً ما إلى حيث يكون مسك النزال دليلاً خيراً من أثره . وهذا وحده سوف يزيد فى سيطرته على الطبيعة . ويمدّه بتلك المشاهدة ، مشاهدة الكل غير المنتهى ، التى تبحث عنه الفلسفة ولكنها لا تقدر على العثور عليه والمشاهدة^(٢) مجردة عن القوة تحقق السمو الخلقى ، ولكنها تمعز عن توفير ثقافة دائمة . والقوة من غير المشاهدة تنزع منزع التدمير والتجرد من الإنسانية . وعلى هذا يجب أن تجتمع القوة والمشاهدة لكى تمتد الحياة الروحية عند الإنسان .

على أن الغرض الحقيقى من الصلاة يتحقق على خير وجه عندما تكون

(١) الجمد : التاج الرخو ، وهو ما يسمى بالإنجليزية (snow) ومى الكلمة التى ترجم بها المؤلف اللفظ الفارسي (برف) . [مهدى علام]

(٢) المشاهدة فى اصطلاح الصوفية تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق فى الأشياء ، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك — انظر التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق لتركى مبارك ج ١ ص ٧٦

الصلاة جماعة . فروح كل صلاة روح اجتماعية ، حتى الراهب يتمزل جماعة الناس لعله يوفق في محرابه إلى محبة الله ، والجماعة أو الطائفة المتعبدة هم أناس اجتمعوا معاً ، يحبيهم أمل واحد فيجمعون أمرهم على هدف مقرر ، ويفتحون أعماق أنفسهم لتلبية باعث واحد . وإنها حقيقة سيكولوجية أن الاجتماع ينشئ قوى الإدراك عند الرجل العادى ، ويمتد شعوره ، ويحرك إرادته إلى درجة لا يعرفها في عزله ووحدته . وفى الحق أن الصلاة باعتبارها ظاهرة سيكولوجية مازالت سرّاً خفياً ، وذلك لأن علم النفس لم يكشف بعد عن القوانين الخاصة بتزايد الحساسية الإنسانية فى حالة التجمع .

على أن الإسلام يعنى عناية خاصة بطبع الهداية الروحانية بطابع الاجتماع ، عن طريق صلاة الجماعة ، وإذا انتقلنا من صلاة الجماعة كل يوم إلى الحفل السنوى حول المسجد الحرام فى مكة فإنك تدرك فى سهولة وبسر كيف تفسح مناسك الإسلام مجال الاجتماع الانسانى .

فالصلاة إذن سواء فى ذلك صلاة الفرد أم صلاة الجماعة ، هى تعبير عن مكنون شوق الإنسان إلى من يستجيب لدعائه فى سكون العالم الخفيف . وهى فعل فريد من أفعال الاستكشاف تؤكد به الذات الباحثة وجودها فى نفس اللحظة التى تنكر فيها ذاتها ، فتبتين قدر نفسها ومبررات وجودها بوصفها عاملاً محركاً فى حياة السكون . وصور العبادة فى الإسلام فى صدق انطباقها على سيكولوجية المنزع العقلى ترمز إلى إثبات الذات وإنكارها معاً .

وإذ قد تبين من تجارب الجنس البشرى أن الصلاة بوصفها فعلاً نفسانياً ظهرت فى صور مختلفة يقول القرآن : « لكل أمة جعلنا منسكاً م ناسكوه ، فلا ينازعنك فى الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم . وإن جادلوك قل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة فيا كنتم فيه تختلفون » سورة الحج : الآيات ٦٧ — ٦٩

وأسلوب الصلاة ينبغي ألا يكون محل نزاع . وليس من روحها في شيء أى وجهة تؤلى شطرها وجهك ، والقرآن صريح في هذا المعنى إذ يقول « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » سورة البقرة : آية ١١٥

« ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر ، والكتاب والنبين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء ، وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » سورة البقرة : آية ١٧٧

على أننا لا نستطيع أن نتجاهل أن وضع الجسم عامل حقيقى فى تعيين اتجاه العقل ، واختيار قبة واحدة لصلاة المسلمين أريد به أن يكفل وحدة الشعور للجماعة . وهيتها تخلق على العموم الإحساس بالمساواة الاجتماعية وتقوى أواصره بقدر ما تنبج إلى القضاء على الشعور بالطبقات أو تفوق جنس من المتعبدى على جنس آخر .

إن ثورة روحية هائلة تحدث لو حمل البرهمنى الأرسطراطى المختال فى جنوب الهند على الوقوف مع النبوذ كتفا إلى كتف فى كل يوم . إن وحدة الذات المحيطة بكل شيء التى تخلق جميع النوات وتكتب لها البقاء هى التى تصدر عنها الوحدة الضرورية لجميع البشر . وانقسام البشر إلى أجناس وأمم وقبائل قصد به كما جاء فى القرآن سهولة التعارف لا غير^(١) .

وعلى هذا فإن صلاة الجماعة فى الإسلام إلى جانب ما لها من قيمة فكرية تشير إلى الأمل فى تحقيق الوحدة الضرورية للبشر كحقيقة من حقائق الحياة وذلك بالقضاء على جميع الفوارق التى تميز بين إنسان وآخر .

(١) يشير إلى قوله تعالى : « وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » الحجرات آية ١٣ .
[مهدى علام]

يؤكد القرآن ، للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط حريتها وخلودها للمعم بالقوة ، شخصية الإنسان وفرديته ؛ وله — فى نظرى — رأى معين محدد فى مصير الإنسان بوصفه وحدة من وحدات الوجود . وهذا الرأى فى شخصية الإنسان وفرديته وهو رأى يستحيل معه أن تزد وزر أخرى ، بل يقتضى أن كل امرئ بما كسب رهين ، هو الذى أدى القرآن إلى رفض فكرة القداء . وهناك أمور ثلاثة واضحة كل الوضوح فى القرآن :

١ — أن الإنسان قد اصطفاه الله . « ثم اجتياه ربه فتأب عليه وهدى » سورة طه : آية ١٢٢ .

٢ — أن الإنسان بالرغم من أخطائه جميعا ، أريده أن يكون خليفة الله فى أرضه « وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ، وتقديس لك . قال إني أعلم ما لا تعلمون » . سورة البقرة : آية ٣٠ « وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فى ما آتاكم » سورة الأنعام : آية ١٦٥ .

٣ — أن الإنسان أمين على شخصية حرة أخذ تبعيتها على عاتقه « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها وحملها الإنسان ، إنه كان ظلوما جهولا » . سورة الأحزاب : آية ٧٢ .

على أنه مما يثير العجب أن ترى أن وحدة الشعور الإنسانى وهى مركز الشخصية الإنسانية لم تكن قط موضع اهتمام جدى فى تاريخ الفكر الإسلامى . فالتكلمون اعتبروا النفس جوهراللطيف ، أو مجرد عرض يقضى بفناء الجسد ، ثم يخلق مرة أخرى فى يوم الحشر . وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفكر اليونانى . أما المدارس الأخرى فينبغى أن تذكر فى شأنها أن انتشار

الإسلام أدخل في حظيرته أقواما من ملل مختلفة، كالنساطرة، واليهود، وأنبايع زرادشت ممن تكيفت نظرتهم العقلية بأفكار أخذوها عن ثقافة سادت جميع أجزاء آسيا الوسطى والغربية زمانا طويلا. وهذه الثقافة التي كانت على العموم مجوسية في نشأتها وفي تطورها، كانت ترى في النفس اثنيانية نجد صورة قريبة منها منعكسة في مرآة التفكير الديني في الإسلام، وانفردت العبادة الصوفية بمحاولة فهمها لمعنى وحدة رياضة الباطن التي يصرح القرآن بأنها مصدر من مصادر المعرفة الثلاثة: أما المصدران الآخران فهما التاريخ والطبيعة.

وبلغ تطور هذه الرياضة ذروته في تاريخ الإسلام في عبارة الخلاج^(١) المشهورة «أنا الحق». وفسر الذين عاصروا الخلاج الذين جاءوا من بعده عبارته هذه على أنها تتضمن الشرك. ولكن مجموعة نصوص الخلاج التي جمعها ونشرها المستشرق الفرنسي ماسينيون M. Massignon لا تدع مجالاً للشك في أن الولي الشهيد لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه. والتفسير الصحيح لتجربته إذن ليس هو أن الفطرة تنزل في البحر^(٢)، ولكنه إدراك لحقيقة النفس الإنسانية وتأكيده جريء لدوامها في شخصية أعمق، بعبارة قوية باقية على الدهر.

وتبدو عبارة الخلاج كأنها كانت تحديا للمتكلمين.

(١) ذهب القلة من التصوفة إلى القول بأنه لا موجود في كل شيء إلا الله، ونشأ عن هذا النزاع مذهب في وحدة الوجود خالف مذهب جمهور المسلمين. ويشير المؤلف هنا إلى ماروي عن الحسين بن منصور الخلاج (٢٤٤ — ٣٠٩ هـ) من نحو قوله: «أنا الحق، وما في الجبة إلا الله» أو قوله:

أنا من أهوى مرر أهوى أنا نحن روحان حللنا يدنا
فلذا أصرحتي أصرته وإذا أصرته أصرتنا

راجع تاريخ فلسفة الإسلام، تأليف دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، ١٩٣٨ م ٧٣ — ٧٤ هـ. [الترجم]

(٢) فناء الذات الإنسانية واختفاؤها في ذات الله. [الترجم]

على أن الصعوبة التي يمانها المحدثون في دراسة الدين هي أن هذا الضرب من التجربة ، ولو أنه قد يكون عاديا جدا في بدايته ، فإنه يشير في ازدهاره واكتماله إلى مستويات من الوعي غير معروفة . ولقد أحسن ابن خلدون منذ زمان طويل بالحاجة إلى منهج علمي فعال للبحث في هذه المستويات . ولم يدرك علم النفس الحديث إلا أخيرا هذا المنهج ، ولكنه لم يقدر بعد على أن يذهب وراء الكشف عن السمات المميزة لمستويات الوعي الصوفي . ولما لم يكن في أيدينا حتى الآن طريقة علمية تتناول بها هذا الضرب من التجربة التي بنيت عليها أحكام كالتى قال بها الحلّاج ، فإننا لا نستطيع أن ننتفع بما فيها من إمكانيات من حيث هي تجربة موصلة للمعرفة ، ثم إن الآراء الدينية التي صيغت في مصطلحات أخذت عن فلسفات تكاد تكون ميتة ، أصبحت عديمة الجدوى لأولئك الذين لهم أساس من تفكير عقل مختلف .

وعلى هذا فالمهمة الملقة على عاتق السلم المصرى مهمة ضخمة ؛ إذ عليه أن يفكر تفكيراً جديداً في نظام الإسلام كله دون أن يقطع ما بينه وبين الماضي قطعا تاما . ولعل أول مسلم أحسن بالخاح روح جديدة فيه شاء ولّى الله الدهور . ولكن الرجل الذى أدرك تمام الإدراك أهمية هذا العبء وفداحته ، وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة في الإسلام ، جامعا إلى ذلك أفقا واسعا نشأ عن خبرته الواسعة بالرجال والأحوال خبرة تجعل منه همزة الوصل بين الماضى والمستقبل ، هو جمال الدين الأفغانى . ولو أن نشاطه الموزع الذى لم يعرف الكلال اقتصر بتمامه على الإسلام بوصفه نظاما لمقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة ، لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامى أقوى أساسا من الناحية العقلية بما هو عليه اليوم ولم يبق أماننا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة المصرية بنزعة من الإجلال ، وفي روح من الاستقلال والبعد عن الهوى ، وأن نقدر تعاليم

الإسلام في ضوء هذه المعرفة ولو أدى بنا ذلك إلى مخالفة المضمين وهذا هو الذى أعترض فقله في موضوع هذه المحاضرة .

أقام برادلى Bradley خير دليل في تاريخ الفكر الحديث على استحالة إنكار حقيقة النفس ؛ ففي كتابه الموسوم « دراسات أخلاقية » (Ethical Studies) يفترض حقيقة النفس ، وفي كتابه « المنطق » (Logic) يعد النفس فرضا عمليا أى أنه صحيح التأمُّج وإن لم يتم عليه برهان أما في كتابه الموسوم (Appearance and Reality) « الظاهر والحقيقة » فإنه يجعل النفس موضوعا للبحث العميق ، وفي الحق ، إن الفصلين اللذين عقدهما عن معنى النفس وحقيقتها يمكن اعتبارهما نوعا من الفكرة الأوبانشادية^(١) الحديثة عن بطلان حقيقة النفس الإنسانية (Jiv Atoma)^(٢) يقول برادلى : إن الدليل على الحقيقة هو خلوها من التناقض ، ولما كان القمح يكشف عن أن المركز المتناهي للتجربة تشوبه متضادات غير قابلة للتوفيق بينها ؛ من تغيّر ودوام ، ووحدة وكثرة فإن النفس مجرد وهم وخداع . وأيا كان رأينا في النفس — أهي الشعور أم وحدة الشخصية أم الروح أم الإرادة فإنها لا يمكن أن تفحص إلا بقوانين الفكر وهي اعتبارية بطبيعتها وكل اعتبارى يتضمن المتناقضات .

على أنه بالرغم من أن هذا المنطق القاسى يظهر النفس في صورة مجموعة من خليط مهوش ، فإن برادلى اضطر إلى التسليم بأن النفس يجب « أن تكون حقيقية بمعنى ما » ، « وأسر لا مشاحة فيه بوجه ما » . وقد يسهل علينا أن نسلم بأن النفس ، في تنافسها ، عديمة الكمال من حيث هي وحدة من وحدات الوجود .

(١) Upanishad الأوبانشاد كتاب من كتب البراهمة المقدسة يشتمل على الآراء الفلسفية ويختص بالبحث في طبيعة الإنسان والكون . وأهم تعاليمه القول بوحدة النفس الإنسانية atman والنفس الكلية وهي براهما .

فلوس ويسترن ٢٢٩٩ ، ج ٢ [المترجم]
(٢) Jiv Atama النفس الإنسانية .

وفى الحق أن طبيعتها تنحصر فى مواصلة السعى لىكى تصبح وحدة أكثر شمولاً ، وأقوى أثراً ، وأعظم اتزاناً وتفرداً . ومن يدرى عدد أنواع الـبيئات المختلفة التى تحتاج إليها النفس لىكى تصبح وحدة كاملة ؟ وهى فى مرحلة تركيبها الحاضرة عاجزة عن الاحتفاظ باستمرار توترها من غير أن يعاودها ارتخاء النوم المستمر . وقد يخلّ بوحدةها أحياناً باعث تافه ويبطلها بوصفها قوة مدبرة متصرفة . ولكن مهما يذهب الفكر فى التحليل والتشريح فإن شعورنا بالذاتية هو الشعور الذى تنتهى إليه ، وقد بلغ من القوة مبلغاً انتزع من الأستاذ برادلى التسليم بحقيقة النفس كرها .

وعلى هذا فإن المركز المتناهى للتجربة حقيقى ، حتى وإن كانت حقيقته من العمق بحيث لا يمكن إخضاعها لأساليب الجدل الفكرى .

إذن فما الصفة المميزة للنفس ؟

إن النفس تتكشف كوحدة مما اصطلاحنا على أن نسميه الحالات العقلية . والحالات العقلية لا توجد منعزلة بعضها عن بعض ، بل كل حالة منها فيها معنى غيرها من الحالات كما أنها تنطوى عليها . وهى توجد كوجوه أو مظاهر لكلِّ مركبٍ يسمى العقل . على أن الوحدة الأساسية (البصوية) لهذه الحالات المتضاربة ، أو فلنقل ، لهذه الحوادث هى نوع خاص من الوحدة ، يختلف اختلافاً أساسياً عن وحدة الشيء المادى ، لأن أجزاء الشيء المادى قد توجد منعزلة بعضها عن بعض ، أما الوحدة العقلية ففريدة تماماً . فلسنا نستطيع أن نقول إن عقيدة من عقائدنا مستقرة إلى يمين عقيدة أخرى أو إلى يسارها . كما أنه ليس من الممكن أن نقول بأن تقديرى لجمال « تاج محل » ^(١) يختلف باختلاف بعدى عن

(١) ضريح غم شيد فى ١٦٣١ - ١٦٤٥ الإمبراطور المغول شاه جهان بـبـلدة أكرابلهند .

« أكرأ »^(١) . ففكرت عن المكان ليس لها علاقة مكانية بالمكان .

وفي الحق أن النفس تستطيع التفكير في أكثر من نظام مكانى واحد . فكان الشعور المستيقظ ومكان الحلم ليس بينهما صلة متبادلة ، فقيما يتعلق بالجسم لا يمكن أن يوجد إلا مكان واحد . وعلى هذا فالنفس تنقيد بالمكان بالمعنى الذى يتقيد به الجسم بالمكان ، وكذلك الحوادث العقلية والحوادث الطبيعية يوجد كل منهما فى زمان ، ولكن مدى زمان النفس يختلف اختلافا أساسياً عن مدى زمان الحادث المادى . فمدة الحادث المادى تستطيل فى المكان كحقيقة حاضرة واقعة ، أما مدة النفس فمتركزة فى داخها تتصل بالماضى والحاضر فى سمّت فريد ، وتكون الحادث المادى يكشف عن علامات معينة ماثلة للعيان تبين أنه استغرق مدة من الزمان ، ولكن هذه العلامات هى مجرد إشارات رمزية للمدة ، وليست المدة نفسها . فإن المدة الزمانية الحقيقية تخص بالنفس وحدها .

وخاصة أخرى هامة من خصائص وحدة النفس هى أنها أساسياً منفردة منفردة ، وهذه العزلة هى التى تكشف عن تفرد كل نفس وانفرادها عن الأخرى . فلكى نصل إلى نتيجة معينة ينبغى أن تكون مقدمات القياس مسلماً بصحتها فى عقل واحد بعينه . فإذا كنت أنا أسلمّ بصدق القضية « كل إنسان فان » ، وكان عقل آخر يسلمّ بصدق القضية « سقراط إنسان » ، فإن أى استنتاج من هاتين المقدمتين يكون مستحيلاً . وإنما يمكن الاستنتاج فقط إذا كنت أصدق أنا بالمقدمتين معاً . وكذلك رغبتى فى شىء معين هى رغبتى أنا أساسياً . وتحقيقها يعنى استمتاعى الخاص . وإذا حدث أن رغب الناس جميعاً فى الشىء نفسه ، فإن إشباع رغباتهم لن يعنى إشباع رغبتى أنا ، إذا لم أحصل أنا على الشىء المرغوب . وقد يعطف طيبب الأسنان على ألمى الناشئ^٢ عن وجع أسنانى ، ولكنه لا يستطيع

(١) اسم بلد فى الهند .

معاناة شعورى بهذا الألم . فسرّانى وآلامى ورغباتى هى كلها ملكى وحدى
وتكوّن جزءاً لا يتجزأ من نفسى دون سواها . ومشاعرى وكراهيتى وحبى
وأحكاى وغنائمى هى كلها ملكى وحدى . وإذا تشبعت السبل أمامى فإن
الذات الإلهية نفسها لا تستطيع أن تشعر نيابة عنى أو أن تحكم نيابة عنى أو أن
تختار نيابة عنى . وبالمثل أيضاً ، لكى أتعرف عليك ينبغى أن أكون قد عرفتكَ
من قبل ، فتعارف على مكان أو شخص يعنى الإشارة إلى تجربتى السابقة لا إلى
تجربة سابقة لشخص آخر . وهذا التضاد القريد بين حالتنا للتبادلة هو الذى
نعتبر عنه بكلمة « أنا » . ومن هنا تبدأ ظهور العضلة الكبرى فى علم النفس .
فما طبيعة هذا « الأنا » ؟

إن علماء الدين من المسلمين ، والفرالى خير من يمثلهم ، يرون أن النفس
جوهر روحانى بسيط ثابت غير منقسم ، يختلف اختلافاً كلياً عن مجموعة حالاتنا
العقلية ، ولا يتأثر بتصرّم الزمان . وحياتنا الشعورية وحدة لأن نسبة الحالات
العقلية إلى هذا الجوهر^(١) البسيط هى نسبة الأعراض الكثيرة إلى الجوهر الواحد .
وهذا الجوهر يبقى هو هو مع توارّد هذه الأعراض عليه . وتعارف عليك ممكن فقط
إذا بقيت من غير أن أتغير بين إدراكى الأول وتذكرى الراحل . على أن اهتمام
هذه المدرسة لم يكن اهتماماً سيكولوجياً بمقدار ما كان فلسفياً . ولكن سواء اعتبرنا
النفس تأويلاً لحياتنا الشعورية أم أساساً لخلود فانى أخشى أن هذين الاعتبارين
لا فائدة فيهما لعلم النفس أو للفلسفة . ودارسو الفلسفة الحديثة يعرفون جيداً الأغاليط
التي وقع فيها كمنط عن العقل الخالص . فالشعور الذى فى « أنا أفكر » لللازم
لكل فكرة ، ليس فى رأى كمنط سوى شرط صورى أو شكلى للفكر ؛
والانتقال من شرط صورى بحث للفكر إلى الجوهر الموجود فى الخارج لا يسوّغه

(١) الجوهر فى اعتبار المتكلمين هو الوجود فى حيز — أما عند الفلاسفة فهو التقوم
بذاته سواء أكان جسماً أم روحاً . [الترجم]

المنطق^(١). وحتى لو صرفنا النظر عن منهج « كنط » في النظر إلى موضوع التجربة ، فإن عدم انقسام الجوهر ليس دليلا على عدم قبوله للفناء ، وذلك لأن الجوهر الذى لا يقبل الانقسام ، كما يلاحظ « كنط » نفسه ، قد يتلاشى إلى العدم شيئا فشيئا كما تتلاشى صفة أو كيفية قوية ، أو قد ينقطع عن الوجود بفتة . على أن هذه النظرة الساكنة إلى الجوهر لا يمكن أن تكون ذات فائدة سيكولوجية . فأولا ، من الصعب اعتبار عناصر تجربتنا الشعورية كصفات لجوهر نفسى بالمعنى الذى نريده مثلا من قولنا إن قتل الجسم للمادى هو كيفية ذلك الجسم . فالملاحظة تظهر التجربة أحوالا خاصة من الإضافات والنسب وهذه الأحوال بوصفها هذا يكون لها وجود معين خاص بها ، وهى كما لاحظ « ليرد » Laird في دقة — « تنشئ عالمًا جديداً ، لا مجرد سمات جديدة لعالم قديم » . وثانياً إذا اعتبرنا التجارب كصفات فلا نستطيع أن نعرف كيف تلحق بجوهر النفس بحيث لا تنفصل عنه . وهكذا نجد أن تجربتنا الشعورية تمجز عن أن تزودنا بمفتاح إلى النفس باعتبارها جوهرًا روحياً ؛ وذلك لأن المسلم به فرضاً أن الجوهر الروحى لا يكشف عن نفسه في التجربة .

ويمكن أن نشير أيضا إلى أنه بالنظر إلى عدم احتمال وجود جواهر روحية مختلفة تسيطر على جسم بعينه في أزمنة مختلفة ، فإن هذه النظرية لا تقدر على أن تهيب لنا تفسيراً مقنعاً لظاهرة كظاهرة الشخصية المتغيرة التى فُتِرت قديما بأن الجسم تتمسكه بصفة مؤقتة أرواح شريرة .

على أن تأويل تجربتنا الشعورية هو السبيل الوحيد الذى يمكن أن يؤدي بنا إلى النفس ، إن كان ثمة سبيل مطلقا . فلنول وجهنا إذن شطر علم النفس

(١) كلفظ يشير هنا إلى نظرية ديكارت التى تقوم « أنا أفكر فأنا إذن موجود » أى أن الشعور بالذات ظاهرة أولية تهيب دأعا مصاحبة لكل حالة نفسية — انظر قد « كنط » .
لعلم النفس النظرى فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٢٢٠ وما بعدها . [الترجمة]

الحديث لترى أى ضوء يلقى على طبيعة النفس . لقد تصور وليم جيمس^(١) الشعور «تياراً من الفكر» تدفقاً واعياً من التغيرات مع اتصال ملحوظ ، وهو يجد نوعاً من القوة الاجتماعية تؤثر في تيار بنا التي لما ما يشبه «الخطاطيف» وبهذه «الخطاطيف» تقتنص كل واحدة منها الأخرى في أثناء تدفق الحياة العقلية . وتتألف النفس من الإحساسات بالحياة الشخصية ، وهى بوصفها هذا جزء من نظام التفكير . وكل نبضة فكر ، حاضرة كانت أو متلاشية ، هى وحدة غير قابلة للتجزئة تعرف وتذكر . واستيلاء نبضة الفكر الحاضرة على النبضة الماضية ، وعلى النبضة الحاضرة بما يتلوها هو النفس أو الذات . وهذا الوصف لحياتنا العقلية وصف بارع للغاية ؛ ولكنه على ما اعتقد ليس وصفاً صادقاً للشعور كما نبحده في أنفسنا . فالشعور أمر مفرد مسلم به في كل حياة عقلية ، وليس أجزاءً من شعور يتبادل كل منها الاتصال بالآخر . وهذا الشعور فضلاً عن عجزه عن أن يزودنا بأى مفتاح إلى النفس ، فإنه يتجاهل تجاهلاً تاماً الضمير الدائم دواماً نسبياً في التجربة . فليس هناك اتصال في الوجود بين الأفكار الماضية ، فعندما تحضر فكرة ، تكون الأخرى قد تلاشت تماماً ، وكيف ينسى أن الفكرة الماضية التى تكون قد ضاعت حتماً تعرفها وتستولى عليها الفكرة الحاضرة ؟ ولست أريد أن أقول إن النفس شئ آخر بالإضافة إلى تلك الكثرة المتداخلة تداخلاً متبادلاً ، التى نسميها التجربة . فالتجربة الباطنة هى النفس فى حالة نشاطها ، ونحن نقدر النفس ذاتها فى مزاوتها الأعمال الإدراك والحكم والإرادة . ووجود النفس نوع من التوتر ناشئ عن غزو النفس لبيئتها وغزو بيئتها لها . والنفس لا تنفخ خارج هذا الميدان الذى تتناوب فيه الغزوات ، بل هى حاضرة فيه بوصفها قوة مدبرة ، وهى تتكون وتتكيف بتجاربها الخاصة .

(١) وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) فيلسوف أمريكي له أثر عظيم في علم النفس المعاصر ، وله مذهب فيه يقول بأن الحياة النفسية أصيلة متصلة متدفقة وأن راسمها المنفعة — انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٩٥ — ٤٠٢ .

والقرآن صريح في إظهار وظيفة النفس أو الروح في التدبير « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » الإسراء : ٨٥
ولكي نفهم معنى كلمة « أمر » ينبغي أن نذكر التفرقة التي يقيمها القرآن بين « الأمر » و « الخلق » . إن « برنجل باتيسون » "Pringle-Pattison" يبدى أسفه لأن اللغة الإنجليزية ليس فيها إلا كلمة واحدة بمعنى « الخلق » تعبّر عن العلاقة بين الله وبين عالم المادة من ناحية ، وبين النفس الإنسانية من ناحية أخرى . ولكن اللغة العربية أسعد حالا في هذا المقام ، ففيها كلمتان : « الخلق » و « الأمر » تعبّران عن الطريقتين اللتين تتجلى لنا بهما الذات الإلهية . فالخلق هو الإيجاد أو التقدير والأمر هو التصريف أو التدبير . كما جاء في القرآن : « ألا له الخلق والأمر »^(١) . ومعنى الآية الأولى التي ذكرناها هو أن الطبيعة الأساسية للروح هي التصريف أو التدبير لأنها تصدر عن قوة الله المدبرة . وإن كنا لا نعلم كيف يتصرف « الأمر » الإلهي في شكل وحدات روحية . وضمير المتكلم في كلمة « رَبِّي » يلقي مزيداً من الضوء على طبيعة الروح وتصرفها . فالمراد به الإشارة إلى أن الروح يجب أن تعد أمراً فرداً ومتميزاً ، مع كل ما في وحدة الروح من تفاوت في المدى والاتزان والتأثير . « كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » الإسراء : ٨٤

وعلى هذا فشخصيتي الحقيقية ليست شيئاً وإنما هي فعل ، وتجربتي ليست إلا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخر ، وتمسكها معا وحدة هدف مُدبّر .

(١) « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين » — الأعراف : ٥٤ — يقول الألويسي في تفسيره ج ٣ ص ٥٠ ... وفسر بضمهم الأمر بالإرادة وفسر آخرون الأمر بما هو مقابل النهي . ويقول رشيد رضا في تفسير المنار ج ٨ ص ٤٥٤ : « الخلق في أصل اللغة التقدير وإنما يكون في شيء يتم فيه ، واستعمل بمعنى الإيجاد بقدر ، أي : ألا إن لله الخلق . فهو الخالق المالك لقوات المخلوقات ، وله فيها الأمر وهو التصريح والتكوين والتصريف والتدبير » .

وحقيقى بتأمرها فى منزع تديرى ، فأنت لا تستطيع أن تدركنى بوصفى شيئاً فى مكان أو مجموعة من تجارب فى نظام زمانى ، بل يجب أن تفسرنى ، وأن تفهمنى وأن تقدرنى فى أحكامى ، وفى منازعى الإرادية ، وفى أهدافى ، وآمالى .

والسؤال الثانى هو : كيف تنشأ النفس فى داخل النظام الزمانى المكافئ ؟ إن تعاليم القرآن واضحة كل الوضوح فى هذا المعنى إذ يقول : « ولقد خلقنا الإنسان من سلاله من طين . ثم جعلناه نطفةً فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا العلقه مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين » سورة المؤمنون آية ١٢ : ١٤

وهذا « الخلق الآخر » للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادى ، وهو مجموعة من وحدات دنيا روحية^(١) بواسطتها تؤثر فى دواما روح أعمق فتتمكن من بناء وحدة من التجربة منسقة

فهل النفس والبدن الذى تعلق به شيثان بالمعنى الذى ذهب إليه ديكارت ، كل منهما مستقل عن الآخر ، وإن كانا متحدين بطريقة من الطرق الخفية ؟ إلى أميل إلى الاعتقاد بأن القول بأن المادة لها وجود قائم بنفسه حجة قاصرة ولا يمكن تسويغه إلا على أساس إحساسنا الذى يفترض أن المادة على أقل تقدير علة جزئية له إلى جانب نفسى . وهذا الشيء الآخر الذى هو غير نفسى مفروض أن له صفات أو كيفيات تسمى الصفات الأولية وإنها تقابل إحساسات معينة فى نفسى . وأنا أسوغ اعتقادى فى هذه الكيفيات على أساس أن العلة يبنى أن يكون فيها بعض شبه بالمعلول . ولكن ليس من الضروري أن يوجد شبه بين

(١) يذهب إقبال فى هذا الرأى مذهب لينتزر الذى يقول إن كل موجود سوى ، وليس بين الموجودات من تفاوت فى الحياة إلا بالدرجة ، تبعاً لبدا الاتصال الذى يستبعد الانتقال القضاى . وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تغير الإدراك . والدرجات أربع من : مطلق الحى ، أى ما يسمى مجادا ، والنبات والحيوان والإنسان . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوست كرم ص ١٢٤ .

العة والمألول . فإذا كان فلاحى فى الحياة يسبب تامة رجل آخر فليس من شبه بين فلاحى وتماسته . ومع ذلك فالتجارب اليومية والملم الطبيعى يصدران عن افتراض وجود للمادة قائم بنفسه . فلنفترض إذن بصفة مؤقتة أن النفس والجسد ، كل منهما متميز عن الآخر وإن كانا متحدين على وجه يخفى علينا لقد كان ديكارت أول من قرر هذه المسألة واعتقد أن تقريره للموضوع ورأيه الأخير فيه ، قد تأثرا إلى حد كبير بما ورثته المسيحية الأولى عن الديانة المانوية .

على أنه إذا كان كل من النفس والجسد مستقلا عن الآخر ، ولا يؤثر أحدهما فى الآخر ، فإن ما يطرأ عليهما من تغيرات يجرى على خطوط متوازية تماما ، وذلك لنوع من « التناسق السابق » بينهما كما قال لينتز^(١) ، وهذا القول يقصر النفس على مجرد متفرج سلبى على ما يقع للجسد .

أما إذا فرضنا ، أن النفس والجسد يؤثر كل منهما فى الآخر ، فإننا لانستطيع أن نجد من الحقائق الظاهرة ما يبين كيف وأين على وجه الدقة يحدث هذا التأثير ، ولا أيهما يبدأ بهذا التأثير . والقول بأن النفس آلة للجسد يستخدمها فى أغراض فسيولوجية أو أن الجسد أداة للنفس قضيتان متساويتان فى صدقهما على أساس نظرية تفاعل النفس والجسد . وتتجه نظرية لانج Lange فى الانفعال الوجدانى إلى بيان أن الجسد هو البادى* فى التأثير المتبادل ، ولكن هناك حقائق تناقض هذه النظرية وليس من اليسور أن نفصل القول فيها فى هذا المقام ، وحسبنا أن نبين أنه حتى إذا كان الجسد هو البادى* فإن العقل يتدخل بوصفه

(١) يفسر « لينتز » التوافق بين حالات النفس والجسم بالقول بأن الله لما خلق النفس والجسم وضع فيها قوانينهما بحيث يتوافقان ، أى أن الجسم يوجد مددا بذاته للفعل فى الوقت الذى تريد النفس ، وعلى النحو الذى تريد . وإن النفس تحصل بذاتها على الإدراكات القابلة لاستعداد جسمها فيتلاقى العقلان بموجب تناسق سابق .
اظهر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٥ .

عاملاً موافقاً مؤيداً في مرحلة معينة من مراحل الانفعال الوجداني . ويصدق هذا القول أيضاً على المؤثرات الخارجية الأخرى التي تؤثر في العقل دواما . إن ازدياد قوة انفعال وجداني ما أو استمرار مؤثر في تأثيره يتوقف على انتباهي له . فواقعة العقل وتأيدته هما اللذان يقرران في النهاية مصير الانفعال الوجداني أو الباعث عليه .

وهكذا فإن القول بالموازاة بين فعل الجسد وفعل النفس أو يتبادل التأثير بينهما كلاهما قول غير صالح ، ومع ذلك فالعقل والجسد يصبحان في الفعل أسماً واحداً . فعندما أتناول كتاباً من على مكتبي يكون فعل هذا واحداً غير قابل للتجزئة ، ويستحيل أن نقيم حداً فاصلاً بين نصيب الجسد ونصيب العقل في هذا الفعل ، بل ينبغي أن يرد عملهما بوجه ما إلى نظام واحد بعينه . وهما في نظر القرآن ينتسبان فعلاً إلى نظام واحد إذ يقول « ألا له الخلق والأمر » .

كيف يمكن إذن تصوّر مثل هذا الوضع ؟

لقد رأينا أن الجسم ليس شيئاً قائماً في فراغ مطلق ، بل هو نظام من حوادث أو أفعال . ونظام التجارب الذي نسميه الروح أو النفس هو أيضاً نظام من أفعال . وليس في هذا ما يطمس التمايز بين الروح والجسد بل هو يقرب بينهما فقط .

والنفس خاصتها التلقائية . أما الأفعال المؤلفة للجسد فهي تكرر نفسها . والجسد هو الفعل المتجمع للروح أو هو عادة الروح . وهو بوصفه هذا لا يقبل الانفصال عنها . والجسد عنصر دائم من عناصر الوعي وهو بسبب هذا العنصر الدائم يبدو من الخارج في صورة شيء ثابت . فما المادة إذن ؟

هي طائفة من نفوس أو ذوات دنيا^(١) تتوالد عنها نفس أو ذات أعلى رتبة ،

(١) يبدو في هذا القول تأثير لينتير في إقبال قويا ، فالجواهر الفرد أو المونادا عند لينتير قوة متجهة إلى الفصل بذاتها حاصلة على التلقائية ، أو هي حياة ونزوع ولها ضرب من الإدراك . انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٢٣ — ١٢٤ .

عندما يبلغ ارتباط هذه الأنفس وتفاعلها درجة معينة من التناسق . هي العالم حالة وصوله إلى نقطة هدايته لنفسه ؛ تلك الحالة التي قد تكشف فيها الحقيقة القصوى عن سرّها ، وتقدم إلينا مدخلا إلى طبيعتها القصوى . وكون الأعلى يتولّد من الأدنى ولا يجرّد الأعلى من قيمته وقدره . فليس المهم هو أصل الشيء ، وإنما المهم هو طاقته وخطره ومنتهى مداه . وحتى لو اعتبرنا أصل الحياة النفسية مادياً صرفاً فليس يعنى هذا بأية حال أن الناشئ عن هذا الأصل يمكن أن يتحلل إلى ما كان شرطاً لمولده ونموّه . والناشئ أو المولود ، كما يقول دعاة تطور التوالد ، هو حقيقة جديدة لا يمكن التنبؤ بها ، في مرتبة وجودها الخاصة ولا يمكن تفسيره تفسيراً آلياً . نعم ، إن تطوّر الحياة يبيّن أنه وإن كان الحسى أو الجسى يتحكم أول الأمر في العقل ، فإن العقل كلما ازداد قوة أمّجه إلى التحكم في الحسى ، وقد ينتهى به الأمر إلى الارتقاء إلى حالة من الاستقلال التام . كما أنه ليس ثمة وجود على مستوى حسى أو جسى بحيث بمعنى أن تكون له مادية تعجز بمجورها عن تفجير التركيب الخالق الذى نسميه الحياة والعقل ، وتفتقر إلى ألوهية خارقة للعادة تلحقها بالمحسوس والمقول . والذات الأولى التى تجعل المولود يتولد حاضرة في الطبيعة حالة فيها ، يصفها القرآن بأنها « الأول والآخر ، والظاهر والباطن »^(١) .

وهذه النظرة إلى الأمر تثير سؤالاً بالغ الأهمية . فقد رأينا أن النفس ليست شيئاً جامداً بل هي تنسق ذاتها في الزمان وتتكيف بتجاربها الخاصة . وقد وضع أيضاً أن تيارات العلية تتدفق من الطبيعة في النفس ، ومن النفس في الطبيعة . فهل تقرر النفس إذن نشاطها . وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يكون تقرير النفس لنشاطها بالنسبة إلى المصير المحتوم أو الجبر في الترتيب الزماني للكافي ؟ وهل العلية الشخصية نوع خاص من العلية ؟ أم أنها ليست سوى صورة مستقرة

من آلية الطبيعة ؟ ويدعى البعض أن هذين النوعين من الجبر لا يستبعد أحدهما الآخر ، وأن منهج البحث العلمى يمكن تطبيقه على فعل الإنسان . كما يطبق عن غيره . فتدبر الإنسان صراع بين بواعث تدرك ، لا بوصفها ميولا حاضرة أو موروثه فى النفس للفعل أو ترك الفعل ولكن على أنها قوى متعددة خارجية تتصارع كالتنازلين فى رحاب العقل ، ولكن الاختيار الأخير يعتبر أمراً قرره أشد القوات المتصارعة ، وليس نتيجة للدوافع المتصارعة كالمألوف للمادى البحث .

على أن رأى الذى أنشئت به هو أن الجدل بين دعاة الآلية ودعاة الحرية ينهض على تصوّر خاطئ^١ للنشاط العقلى اضطر علم النفس الحديث إلى اصطناعه لأنه يقلّد العلوم الطبيعية تقليد التابع المتبوع ، وقد غفل عن تمييزه الخاص بوصفه علماً له مجموعة خاصة من الحقائق يتناولها بالملاحظة . والرأى القائل بأن نشاط النفس عبارة عن سلسلة من تصوّرات ومعان يمكن تحليلها فى النهاية إلى وحدات من الإحساسات ليس إلا صورة أخرى من صور المادية الثرية التى يقوم عليها العلم الحديث ، ومثل هذا الرأى يؤدى حتماً إلى فرضية قوية تؤيد تفسير الشعور تفسيراً آلياً . على أننا نجد بعض العزاء فى أن علم النفس الألماني الحديث المعروف باسم مدرسة الصيغ^(١) قد يوفق إلى تحقيق استقلال علم النفس بوصفه علماً ، ولعل نظرية التطور التوالدى توفق فى النهاية أيضاً إلى تحقيق استقلال علم الأحياء .

ومدرسة الصيغ الحديثة هذه تقول إن الدرس الدقيق للسلوك العقلى يكشف

(١) تذهب مدرسة الصيغ Gestalt Psychologie إلى أن تنظم العالم الخارجى فى مجال الإدراك وتصنيفه إلى موضوعات لا يرجعان إلى النشاط العقلى الذى يركب بين العناصر الحسية ، بل إن هناك أنظمة أولية أو أبنية أولية أو صيغاً يدركها الحيوان والإنسان مباشرة دون سابق معرفة أو تمرين ، وهى تميل إلى التقليل من أهمية التذكر والتخيل والحكم العقلى فى عملية الإدراك وإلى إبراز ما تسميه بالتنظيم النفسيفزيائى Psycho-physique زاعمة أن تنظيم قواعين العالم الخارجى من ضمنها التى تفسر تنظيم الحياة العقلية ، وأن فى العالم الخارجى صيغاً وأشكالاً أولية تناسب صيغ العقل وأشكاله . انظر مجلة علم النفس — مجلداً ، عدد ٢ من ١٩٤٣ .

عن حقيقة « الاستبصار » زيادة على مجرد تتابع الإحساسات^(١). « والاستبصار » هو تقدير الذات الشاعرة بهويتها^(٢) لما بين الأشياء من علاقات زمانية ومكانية وعلية — وبعبارة أخرى ، اختيار الأسس — في كل مركب باعتبار الغاية أو القصد الذى تستهدفه النفس مؤقتاً .

إن هذا الشعور بالكدح الموجود في التجربة التى تتضمن الفعل القصدى ، وما آتى من نجاح بتحقيق غاياتى هو الذى يقتضى بكفايتى من حيث أنا علة شخصية . والصفة الضرورية للفعل القصدى هى تخيل موقف مقبل يبدو أنه لا يحتمل أى تفسير يعتمد على أساس فيسولوجى .

والحق هو أن سلسلة العلية التى نحاول أن نجد فيها محلاً للنفس هى في ذاتها بناء افتعلته النفس لأغراضها هى . فالنفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردّها إلى نظام يعطيها (أى النفس) نوعاً من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها . وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيتها باعتبارها نظاماً من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها ولكنه ليس تمبيراً نهائياً عن طبيعة الحقيقة .

والواقع هو أن النفس ، بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ، تفهم بيتها وتسيطر عليها فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء .

(١) insight تستعمل مدرسة الصيغ الاستبصار بالمعنى الآتى : الإدراك الفجائى لما ينطوى عليه الموقف من دلالة بدون الاعتماد على الخبرة السابقة ، ويظهر الاستبصار في أثناء التعلم عندما يهبط الخط اليبائى للتعلم دفعة واحدة ... ويقول أبو هلال السكرى في الفروق القنوية ص ٦٤ : الاستبصار هو أن يتضح له الأمر حتى كأنه يبصره . انظر مجلة علم النفس مجلد ١ ، عدد ٣ ، ص ٣٨٢ .

(٢) ego = الذات ، الفرد من حيث هو شاعر بهويته الثابتة المصلة — وصلته بالبيئة الخارجية — النفس . ويستعمل معنى الأنا عندما يقابل بينه وبين النير — وعند مدرسة التحليل النفسى هو الجانب الشعورى من الشخصية — مجلة علم النفس ١٠ م عدد ٢ ص ٢٤٦ .

ومن ثم فإن الهداية والسيطرة المدبرة في نشاط النفس يبين في وضوح أن النفس عليّة شخصية حرة ، وأنها تسام في الحياة والحرية التي للذات الأولى التي — بسماحها بنشأة نفس متناهية قادرة على النهوض بالعمل من تلقاء ذاتها — قد حددت من إرادتها الحرية ، وهذه الحرية التي للنفس في تصرفها الشعوري تتبع رأى القرآن القائل بنشاط النفس . وهناك آيات واضحة الدلالة في هذا المعنى وضوحاً لا مراء فيه .

« وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » سورة الكهف
آية ٢٩ . « إن أحستّم أحستّم لأنفسكم وإن أسأتم فلها » سورة الإسراء : آية ٧
وفي الحق أن القرآن يُقرّ حقيقة كبيرة الأهمية من حقائق النفس الإنسانية تلك هي الارتفاع والانخفاض في قدرة الإنسان على اختيار أفعاله ، وهو يحرص على بقاء القدرة على حرية الاختيار في الفعل بوصفها عاملاً ثابتاً لا يتناقص في حياة النفس . وتعيين مواقيت للصلاة في كل يوم — تلك الصلاة التي يرى القرآن أنها سكن للنفس^(١) يحقق بها الإنسان خيط قياده وامتلاكه زمام نفسه بالتقريب بينها وبين المصدر الأول للوجود وللحرية — قد أريد بهذا التعيين تخلص النفس من آثار الآلية الموجودة في النوم والعمل . فالصلاة في الإسلام خلاص للنفس ينقذها من الآلية إلى الحرية .

على أنه لا سبيل إلى إنكار أن فكرة « التقدير » أو القدر منبثة في ثنايا القرآن وهذه مسألة جديرة بالاعتبار ، وبخاصة لأن شبنجر Spengler في كتابه « انحلال الغرب » (Decline of the West) يبدو أنه يعتقد أن الإسلام يذهب إلى حد إنكار النفس إنكاراً تاماً .

(١) يشير إلى قوله تعالى : « وصل عليهم إن سلاتك سكن لهم » . سورة التوبة ، آية ١٠٣ . [مهدى علام]

ولقد بينت لكم فيما سبق رأيي في «التقدير» كما نجد في القرآن، وهناك كما يذكر شينجلر نفسه، طريقتان تتولى بهما شئون الدنيا . إحداها عقلية ، والأخرى نستطيع أن نسميها «حيوية» إذ لا نجد تعبيراً عنها خيراً من هذا . والطريقة العقلية تقوم على فهم الكون باعتباره نظاماً جامداً من علة ومعلول . أما الطريقة الحيوية فهي القبول المطلق لضرورة الحياة ضرورة لا مفر منها ، بوصفها كلاً يخلق الزمان المتجدد بإظهاره لما في أعماقه من خصب وغنى .

وهذه الطريقة الحيوية للاستيلاء على الكون هي التي يصفها القرآن بأنها «الإيمان» . والإيمان ليس مجرد اعتقاد سلبي في حكم أو أحكام من نوع معين ، وإنما هو طائفة حية متولدة عن تجربة نادرة لا يسو إليها وإلى ما تتضمنه من «القدر» الأسمى ، إلا الشخصيات القوية . يروى أن نابليون قال «أنا شيء ولست شخصاً» وهذه طريقة للتعبير عن أن إرادة المخلوق هي عين إرادة الخالق ، وهذه التجربة في تاريخ الرياضة الدينية في الإسلام تجعل الإنسان كما قال الرسول يتخلق بأخلاق الله . وقد عبر عنها بعبارات مثل «أنا الحق» [الحلاج] و «أنا الدهر» [النبي محمد] و «أنا القرآن الناطق» [علي] و «سبحاني» [بايزيد] وفي التصوف الإسلامي الرفيع ليس معنى أن إرادة الإنسان هي عين إرادة الله . إن النفس الإنسانية تمحو شخصيتها هي بنوع من الاستغراق في الذات غير المتناهية ، بل الأخرى أن الذات غير المتناهية تدخل بين أحضان محبتها المتناهية . كما يقول رومي «يَمَحَى علم الله في علم الولي ، وكيف يمكن للناس أن يعتقدوا أمراً كهذا؟»

والاعتقاد في القدر الذي تنطوي عليه هذه النزعة ليس إنكاراً للنفس كما يبدو أنه رأى شينجلر ، بل هو حياة وقوة لا حدَّ لها ولا عائق لها تُقَدِّر الإنسان

على إقامة الصلاة آمناً مطمئناً ، والرصاص يتساقط من حوله .
ولسكنك قد تقول : أليس صحيحاً أن نوعاً مخزياً من القول بالقدر قد شاع
في العالم الإسلامي خلال قرون عدة ؟ وهذا صحيح ، وله من ورائه تاريخ يحتاج إلى
أن يتناول على حدة . وحسبنا الآن أن نبين أن القول بالقضاء الذي يحمله قناد
الغرب للإسلام في كلمة « القسمة » « قسمت » يرجع بعض سببه إلى التفكير
الفلسفي وبعضه إلى مقتضيات السياسة ، وبعضه إلى ما لحق القوة الحيوية ، التي
كان الإسلام قد بعثها في أتباعه أول الأمر ، من ضعف تدريجي . فالفلسفة
يبعثها عن معنى العلة من حيث هي مسندة إلى الذات الإلهية ، وباعتبارها الزمان
أساس الصلة بين العلة والمعلول ، لم يكن لها مفر من الوصول إلى فكرة عن إله
سام فوق الكون سابق في الوجود عليه ، يؤثر فيه من خارج . وهذا تصورت
الذات الإلهية آخر حلقة في سلسلة العملية ، ومن ثم فهي الخالق الحقيقي لكل
ما يحدث في الكون .

ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند أسراء دمشق من بني أمية النهازين
للفرس ، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكر بلاه ، وليحفظ لهم
ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه ،
فقال بقدر الله . يروي^(١) أن معبداً قال للحسن البصري إن بني أمية يسفكون
دماء المسلمين ويقولون إنما تجري أعمالهم على قدر الله تعالى ، فأجابه الحسن إنهم
أعداء الله وإنهم لمفكرون . وهكذا نشأ — على الرغم من معارضة علماء الدين في
الإسلام معارضة صريحة — القول بالقدر على نحو مزر وقامت نظرية الحكم
المعروفة بإسم الأمر الواقع لتدافع عن المحتكرين للمصالح .

(١) « وأتى عطاء بن يسار ومعبد الجهني الحسن البصري وقال : يا أبا سعيد ، هؤلاء
الملوك يسفكون دماء المسلمين ، يأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر
الله تعالى .

وليس في هذا ما يثير العجب مطلقاً . ففي زماننا هذا قد قدم الفلاسفة نوعاً من التسوية العقلية لاعتبار النظام الرأسمالي الحالي للمجتمع أكل نظام . ومن الأمثلة على هذا رأى هجل^(١) الذى يقول إن الحقيقة لا نهائية العقل وما يستتبعه من القول بأن الواقع معقول عقل بالضرورة . وكذلك رأى أوجست كونت في المجتمع بوصفه نظاماً عيّنت فيه إلى الأبد وظيفة كل عضو من أعضائه^(٢) . ويظهر أن نفس الشيء قد حدث في الإسلام . على أنه لما كان المسلمون قد اتسموا دائماً في آيات القرآن ما يسوغون به نزعاتهم المتباينة ، ولو كان ذلك على حساب معانيه الواضحة فإن تفسير الأمور على أنها قضاء من الله كان له تأثير بالغ في الشعوب الإسلامية . وفي مقدورى أن أذكر في هذا المقام أمثلة عدة على سوء التفسير البين ، ولكن الموضوع يحتاج إلى دراسة خاصة . وقد آن الأوان لىكى ننقل إلى موضوع الخلود .

ما من عصر من العصور يطاول عصرنا هذا في مقدار ما كتبه عن موضوع الخلود ، وما زالت أقلام الكتاب تزيد في محصولة على الدوام ، بالرغم مما أحرزت المادية الحديثة من انتصارات . على أن الجدل الميتافيزيقى البحث لا يمكن أن يوفر لنا إيماناً قاطعاً بالخلود الشخصى . وفي تاريخ الفكر الإسلامى تناول ابن رشد موضوع الخلود من ناحية ميتافيزيقية بحثة . وإنى لأجرو على القول بأنه لم يصل إلى نتيجة ما . ولعله قد فرق بين الحسّ والعقل لأن القرآن استعمل لفظى «النفس» و«الروح» وهذان اللفظان اللذان يوحيان في الظاهر أن هناك صراعاً بين

(١) هجل (١٧٧٠ — ١٨٣١) فيلسوف ألمانى كان له تأثير عميق في الفلسفة . والفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ — انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة ، الحديثة ليوسف كرم س ٢٥٩ — ٢٨١ . [المترجم]

(٢) أوجست كونت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) فيلسوف فرنسى من أصحاب المذهب الواقفى اشتهر بقانون الأحوال الثلاث ومذهبه في تصنيف العلوم ، وهو واضح علم الاجتماع . انظر تفصيل مذهبه في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم س ٢٩٩ — ٣١١ . [المترجم]

مبدأين في الإنسان متضادين ، قد ضللا الكثيرين من مفكرى الإسلام . وإذا كانت أنثنية ابن رشد قامت على أساس من القرآن فإني زعيم بأنه قد أخطأ . لأن كلمة « نفس » لم تستعمل في القرآن في أى معنى اصطلاحى من للمانى التى تخيلها علماء الكلام في الإسلام . والعقل في رأى ابن رشد ليس صورة للجسد ، بل له نوع من الوجود مختلف يسمو على وجود الفرد . وهو بناء على ذلك واحد كللى أزلى^(١) . ومن البديهي أن هذا معناه أنه لما كانت وحدة العقل الكللى أمراً فوق طور الشخص ، فإن ظهوره لنا على صورة وحدات متكثرة في أشخاص عديدين ليس إلا وهما من الأوهام . وقد يكون معنى وحدة العقل الأزلية — كما رأى رينان — أبدية الإنسانية والحضارة ، فمن المؤكد أنها لا تغنى الأبدية الشخصية . والواقع أن رأى ابن رشد يشبه رأى وليم جيمس القائل بوجود آلية صورية في الوعى تؤثر في وسيط من الجسم وقتاً ما ثم تتخلى عنه لجرد التسلية .

والجدل في موضوع الخلود الشخصى في الأزمنة الحديثة ، أخلاقى في جملته . ولكن الحجب الأخلاقية مثل الحجب التى أوردها كنت ، وما أدخلته عليها المراجعات الحديثة لمذهبه ، تتوقف على نوع من الإيمان في تحقق مقتضيات العدالة ، أو بما للإنسان من عمل فريد لا يمكن الاستغناء عنه بغيره ، بوصفه باحثاً فردياً عن مثل عليا غير متناهية .

فكنت يرى أن الخلود أمر يعجز العقل النظرى عن البرهنة عليه ، وهو من مسلمات العقل العملى ، ومبدأ من مبادئ الوعى الخلقى ، فالإنسان ينشد الخير الأعلى ويسعى إليه . ذلك الخير الأعلى الذى يشمل كلا من الفضيلة والسعادة ولكن الفضيلة والسعادة والواجب والليل هى في رأى « كنت » أفكار خليطة

(١) يقول ابن رشد إن العقل الميولانى ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مساومة للتخيل المتردد بين الحس والعقل بل هو شىء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . والعقل الميولانى أزلى لا يغيره الفناء . انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام — تأليف حى بور ترجمة أبو ريعة ص ٢٦٢ .

غير متجانسة ، لا يمكن تحقيق وحدتها في حياة الفرد القصيرة في هذا العالم المحسوس . وعلى هذا فنحن مسوقون إلى التسليم بحياة أبدية يترقى فيها الشخص إلى استكمال الجمع بين الفضيلة والسعادة وهما فكرتان متمازجتان ، وإلى التسليم أيضاً بوجود الله الذي يحقق آخر الأمر هذا التلاقى والاتحاد . غير أنه ليس من الواضح أن يقتضى استكمال تلاقى الفضيلة والسعادة زماناً غير متناه ، ولا كيف يحقق الله اتحاد هاتين الفكرتين المتمازجتين^(١) . ولقد ساق قصور هذا التدليل الميتافيزيقي الكثير من المفكرين إلى الاختصار على إحاض ما أثارته المادية الحديثة من اعتراضات بقولهم إن الوعى ليس إلا وظيفة من وظائف المخ تنقطع بانقطاع عمل المخ . ويرى وليم جيمس أن الاعتراض على الخلود يكون صحيحاً فقط إذا اعتبرنا وظيفة المخ منتجة للحالات العقلية . ولكن مجرد كون تغيرات عقلية معينة تكون مقترنة بتغيرات جسمية معينة لا يثبت أن التغيرات العقلية تنشأ عن التغيرات الجسمية . فليس المخ منتجاً لها بالضرورة ، بل قد يكون مجزئاً لها وقد يكون موصلاً إليها كالثأن في وظيفة الزناد في القوس ، أو وظيفة العدسة في انكسار الصور .

وهذا رأى الذى يفترض حياتنا الباطنة نتيجة لعملية نوع من آلية مسلم بوجودها في الشعور تختار لتأثيرها بطريقة ما وسيطاً مادياً لفترة وجيزة من التسلية ، لا يعطينا أى ضمان لاستمرار محتويات تجربتنا الحقيقية . ولقد بينت في هذه المحاضرات الطريقة المثلى للرد على المادية . فالعلم لا بد من أن يتخير بعض وجوه معينة من الحقيقة ليجعلها موضوعاً للدرسه مستبعداً ما عداها من الوجوه . ومن التحكم البحث أن يدعى العلم أن ما يتخير من وجوه الحقيقة هى الوجوه الوحيدة التى ينبغى درسها . فالإنسان له بلا شك ناحية تتعلق بالمكان ، ولكنها ليست

(١) انظر تفصيل مذهب « كنط » في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٩٥

كل ماله من النواحي ، إذ له نواح أخرى مثل تقدير القيم ، ووحدة التجربة القصدية ، والبحث عن الحقيقة ، وهذه أمور يجب أن يستبدها العلم من دراسته ، وفهماها يقتضى مقولات غير مقولات العلم .

على أن تاريخ الفكر الحديث يشتمل على رأى إيجابى فى الخلود وذلك فى المذهب الذى دعا إليه نيتشى^(١) وسماه « العود الأبدى » وهو مذهب خلىق بشئ من الدرس ، ليس فقط لأن صاحبه قد تشبث به فى حماسة النبى الملهم ، ولكن كذلك لأنه يكشف عن اتجاه حقيقى فى العقل الحديث . وفكرة العود الأبدى طرأت على أذهان كثيرين حوالى الزمن الذى طرأت فيه على نيتشى كأنها وحى شاعر ، وجروتمتها موجودة أيضاً فى فلسفة هربرت سبنسر والحق أن الذى حجب الفكرة إلى هذا النبى العصرى هو قوتها أكثر مما حببها إليه وضوحها المنطقى . وهذا فى نفسه شاهد على أن الآراء الإيجابية فى الأمور النهائية تصدر عن الإلهام أكثر مما تصدر عن التفكير الفلسفى . على أن نيتشى أخرج مذهبه فى صورة نظرية عقلية وأظن أن لنا أن ندرسها فى هذه الصورة . تصدر نظرية نيتشى^(٢) عن افتراض أن كية النشاط فى الكون ثابتة محددة ، وأنها نتيجة لتلك متناهية . والمكان ليس إلا صورة ذاتية ، ولا معنى للقول بأن العالم فى

(١) فريدريخ نيتشى (١٨٤٤ — ١٩٠٠) أديب مطبوع حشر فى زمرة الفلاسفة لأنه فكر وكتب فى الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمتها . أخذ أركان مذهبه عن شوبنهاور وفاخر . ونظرية العود الأبدى معروفة فى الثقافة اليونانية [انظر تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٣٨٥ — ٣٩١] . (المترجم)

(٢) يقول نيتشى إن مجموع القوى الموجودة فى الكون ثابت معد لا يزيد ولا ينقص ، وما دام متناهياً فإن مجموع الأحوال والتراكيب والتغيرات والتطورات التى تحدث فى هذه القوى ، ولو أنه هائل ولا يمكن تقديره عملياً ، إلا أنه لا بد وأن يكون متناهياً ومحدداً — ولما كان الزمان لانهايتاً غير معد فلا بد من أن تأتى لحظة من لحظاته ، مهما كان من طول المدة السابقة عليها ، والتى مهت فيها الأحداث الكونية الممكنة كلها — فيها يعود كل تركيب سبق وجوده من قبل .

انظر نيتشه ، لعبد الرحمن بدوى ص ٢٥١ — ٢٥٢ . (المترجم)

مكان بمعنى أنه قائم في فراغ شاغر مطلق . على أن نيتشى يخالف كمنط وشو بنهور في نظريته إلى الزمان ، فالزمان ليس صورة ذاتية ، هو حركة حقيقية لانهاية لا يمكن تصورهما إلا في شكل « دورات » . فمن الواضح إذن أن النشاط لا يمكن أن يتبدد في مكان خال لانهاى . ومراكز هذا النشاط محدودة العدد ، كما أن حساب تركيبها وتأليفها معاً تمكن معرفته بدقة . وهذا النشاط الدائم الحركة ليس له بدء ولا نهاية ، وليس فيه توازن ولا تغيير أول ولا تغيير أخير . ولما كان الزمان لانهايا فإن جميع التركيبات الممكنة بين مراكز النشاط قد استنفدت بالعقل ولا جديد بين أحداث الكون ، بل كل ما يحدث الآن قد حدث من قبل مرات لانهاية لعددها ، وسيحدث في المستقبل مرات لانهاية لعددها . وبناء على رأى نيتشى يجب أن يكون نظام الحوادث في الكون ثابتا غير قابل للتغير ، لأنه لما كان قد انقضى زمان غير متناه فإن مراكز النشاط لا بد وأن تكون قد كوّنت خلاله أحوالا خاصة معينة من السلوك . ولقظ « العود » نفسه يتضمن معنى هذا التحديد الثابت . وفضلا عن هذا لا بد أن نستنتج أن ما حدث مرة من تركيب بين مراكز النشاط يجب أن يعود دائما وإلا فلا ضمان حتى لعودة الإنسان الأعلى (السوبرمان) . « كل شيء عاد : الشّعري والعنكبوت ، وأفكارك في هذه اللحظة ، وهذه الفكرة الأخيرة التى تجول في خاطرك عن أن كل شيء سوف يعود . أيها الإنسان ! إن حياتك كالساعة الرملية^(١) ستعود من جديد وستفرغ من جديد دائما أبداً وهذه الدورة التى أنت فيها حبة ، ستلألأ من جديد إلى الأبد » .

(١) جهاز تقاس به فترات زمنية معينة ، يتكون من بصيلتين زجاجيتين متصلتين عند طرفيهما للمدبيين بأثوية ضيقة يمر فيها ببطء رمل من البصيلة العليا إلى البصيلة السفلى في مدة معينة . وعند فراغ العليا مما فيها من الرمل يعكس وضع الجهاز ، فتصبح البصيلة التى فيها الرمل هى العليا والفارغة هى السفلى ، وهكذا . وهو يستعمل عادة لتوقيت سباق البيس ونحو ذلك . [مهدى علام]

هذا هو مذهب نيتشى فى العود الأبدى ، فاهو إلا نوع من الآلية أكثر جهودا ، لا يقوم على حقيقة قام الدليل عليها ، وإنما يقوم على فرض صالح من فروض العلم لا غير . هذا إلى أن نيتشى لم يتناول البحث فى الزمان بمنا جدّيا ، فهو ينظر إليه نظرة موضوعية ويعده مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى . واعتبار الزمان حركة دائرة مستمرة يحمل الخلود أمرا لا يحتمل مطلقا . ولقد أحسن نيتشى نفسه بهذا فوصف مذهبه لاعلى أنه رأى فى الخلود ، ولكن على أنه نظر إلى الحياة يحمل الخلود محتملا . وما الذى يحمل الخلود محتملا فى رأى نيتشى ؟ هو توقعنا أن عود تركيب مراكز النشاط ، ذلك العود الذى يكون عاملا ضروريا لميلاد ذلك التركيب المثلث الذى يسميه « الإنسان الأعلى » (السوبرمان) . ولكن الإنسان الأعلى وجد من قبل مرات لا عداد لها ، وميلاده أمر لا بد منه .

ولكن هل يمكن أن هذه الصورة التى يحتمل وقوعها تمنطينى أى أمل ؟ إننا لا نستطيع أن نتطلع إلا إلى ما هو جديد تماما ، ولكن الجديد تماما لا وجود له فى رأى نيتشى ، مما لا يمدو أن يكون نوعا من الجبر أسوأ من الجبر الذى تنطوى عليه كلمة « قسمت » (قسمة) . ومذهب كهذا ، فضلا عن مجزئه عن إعداد التركيب الإنسانى لكفاح الحياة ، يتجه إلى القضاء على ميله إلى العمل ، ويؤدى إلى تراخى ما فى الروح من تحفز .

ولنتقل الآن إلى تعاليم القرآن . إن رأى القرآن فى مصير الإنسان بعضه أخلاقى ، وبعضه بيولوجى . أقول بعضه بيولوجى لأن القرآن فى هذا الصدد يصرح ببعض أحكام ذات طابع بيولوجى لا نستطيع فهمه إلا إذا تعمقنا فى فهم طبيعة الحياة . فهو يتحدث مثلا عن « البرزخ » . والبرزخ حالة قد تكون ضربا من التوقف بين اللوت والنشور . وقد فهم النشور أيضا على وجوه مختلفة

والقرآن لا ينزع منزع المسيحية في إثبات النشور بالاستشهاد على إمكانه بالبعث
الفعلى لشخص تاريخي ، بل يبدو أنه يتناول أمر النشور ويحتج له على أنه ظاهرة
كونية من ظواهر الحياة تصدق في بعض صورها على الطير والحیوان (سورة ٦ :
آية ٣٨)^(١) .

وقبل أن نفصل القول في رأى القرآن في خلود الروح ينبغي أن نلاحظ
أموراً ثلاثة واضحة كل الوضوح في القرآن ، لا يختلف أحد في أمرها ، أو
لا ينبغي أن تكون محل خلاف . وهذه الأمور هي : —

(أولاً) أن الروح لما بداية في الزمان ، وأنها ليس لها وجود سابق على
ظهورها في الترتيب المسكاني الزماني . وهذا صريح في الآية التي ذكرتها قبل
الآن بقليل .

(ثانياً) أن القرآن يرى أن الرجوع إلى هذه الأرض غير ممكن وهذا
واضح في الآيات الآتية : « حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون ، لملى
أعمل صالحاً فإني تركت ، كلا إنها كلمة هو قائلها ، ومن ورائهم برزخ إلى يوم
يبعثون » المومنون ٩٩ — ١٠٠ « والقمر إذا اتسق ، لتركبن طبقاً عن طبق »
سورة الانشقاق : الآيتان ١٨ — ١٩ « أفرايتم ما تمنون ، أتتم تخلقونه أم نحن
الخالقون ، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبذل أمثالكم
وننشكم في ما لا تعملون » سورة الواقعة : الآيات ٥٨ — ٦١ .

(ثالثاً) أن النهاية أى انقضاء الأجل ليس بلاء — « إن كل من في
السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً ، لقد أحصاهم وعدّم عدا ، وكلهم آتية
يوم القيامة فرداً » سورة مريم : الآيات ٩٣ — ٩٥ وهذا أمر بالغ الأهمية ينبغي
أن يفهم على وجهه الصحيح حتى نضمن فهم رأى الإسلام في الخلاص فهماً واضحاً

(١) « وما من دابة في الأرس ، ولا طائر يطير بجناحه إلا أم أشتاكم . ما فرطنا
في الكتاب من شيء ، ثم لى ربهم يحصرون » الأنعام : ٣٨ .

فالإِنسان — أو الذات المتناهية — بشخصيته المفردة التي لا يمكن أن يستعاض عنها بغيرها سيقَّت بين يدي الذات غير المتناهية ليرى عواقب ما أسلف من عمل وليحكم بنفسه على إمكانيات مصيره « وكل إنسان أزمانه طائر في عقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ، اقرأ كتابك ، كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » سورة الإسراء : الآيتان ١٣ — ١٤ .

فأياً كان المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعنى فقدان فرديته . والقرآن لا يمد التحرر التام من التناهي أعلى مراتب السعادة الإنسانية ، بل « جزاؤه الأوفى » هو في تدرجه في السيطرة على نفسه ، وفي تفرّده وقوة نشاطه بوصفه روحاً . حتى إن منظر « الفناء الكلي »^(١) الذي يسبق يوم الحساب مباشرة لا يمكن أن يؤثر في كمال اطمئنان الروح التي اكتملت نمواً : « ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله » ، سورة الزمر آية ٦٨ .

ومن يكون أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الاستثناء ، إلا الذين بلغت أرواحهم منتهى القوة ، وتصل الروح إلى أسنى مرتبة في هذا النمو عندما تكون قادرة على تملك النفس تملكاً تاماً حتى في مقام الاتصال بالذات المحيطة بكل شيء ، فتكون الروح كما جاء في القرآن في وصفه لرؤية النبي للذات الأولى : « ما زاغ البصر وما طغى » سورة النجم : آية ١٧ وهذا هو المثل الأعلى للإنسانية الكاملة في الإسلام .

ولسنا نجد في الأدب تعبيراً عن هذا المعنى أبلغ من بيت من الشعر الفارسي يصف رؤية النبي للنور الإلهي فيقول :

« صبح موسى لما تجلّى له قبس من نور الحق

(١) يشير إلى يوم فناء الدنيا الذي يتحدث عنه القرآن في عدة آيات ، كقوله : « يوم ينفخ في الصور » الأنعام ، ٧٣ ؛ « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » إبراهيم ، ٤٨ [مهدى علام]

« وأنت ترى جوهر الحق نفسه في تبسم »

وواضح أن التصوف القائم على مذهب وحدة الوجود لا يمكن أن يزكى مثل هذا الرأي ، بل يثير مشكلات ذات صبغة فلسفية : كيف يمكن للذات المتناهية والذات غير المتناهية أن يستبعد كل منهما الآخر ؟ وهل تقدر الذات المتناهية بوصفها هذا على الاحتفاظ بثنائها إلى جانب الذات غير المتناهية ؟ وهذا الإشكال يقوم على سوء فهم لحقيقة غير المتناهي . فاللاتناهي الحق ليس معناه الامتداد إلى غير نهاية الذي لا يمكن تصوره من غير أن يحيط بكل امتداد متناهي ممكن ، بل حقيقة اللاتناهي تكون في القوة لا في الامتداد . واللحظة التي تثبت فيها البصر على القوة ترى عندها أن الذات المتناهية يجب أن تكون متمايزة عن الذات غير المتناهية وإن لم تكن منعزلة عنها . فإذا نظر إلى باعتبار الامتداد كنت مستغرقاً في النظام المكاني الزماني الذي أُنسب إليه . أما إذا نُظر إلى باعتبار « القوة » فإني أنظر إلى النظام المكاني الزماني نفسه بوصفه « غيراً » مواجهاً لي . أجنبياً عني بالكلية ، فأنا متمايز عن ذلك الذي أعتمد عليه في حياتي وقوامي وإن كنت وثيق الصلة به .

فإذا فهمنا هذه النقط الثلاث فهماً واضحاً سهل علينا أن نتصور ما بقي من مذهب الخلود . فالإنسان في نظر القرآن متاح له أن ينتسب إلى معنى الكون وأن يصير خالداً .

« يحسب الإنسان أن يترك سدى ، ألم يكُ نطفةً من منى يُفنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ؟ » سورة القيامة الآيات ٣٦ - ٤٠ .

إن كائناتنا اقضي تطوره ملايين السنين ليس من المحتمل إطلاقاً أن يلقي به كما لو كان من سقط المتاع . وليس إلا من حيث هو نفس تنزكي باستمرار ، إذ يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون . « ونفس وما سواها ، فأنهضها فجورها

وتقواها ، قد أفلح من زكّاهها ، وقد خاب من دساها » . سورة الشمس : الآيات

١٠ — ٧

وكيف تكون ترقية النفس وتخليصها من الفساد ؟ إنما يكون ذلك بالعمل .
« تبارك الذى ييسره الملك وهو على كل شىء قدير ، الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور » سورة الملك : الآيتان ١ — ٢
فالحياة تهيم مجالا لعمل النفس ، والموت هو أول ابتلاء لنشاطها المركب ،
وليست هناك أعمال تورث اللذة ، وأعمال تورث الألم ، بل هناك أعمال تكتب
للفنفس البقاء أو تكتب لها القضاء . فالعمل هو الذى يمدّ النفس للقضاء أو يكفيناها
الحياة مستقبلة . ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو احتراعى للنفس فى وفى
غيرى من الناس .

وعلى هذا فالخلود لا تناله بصفته حقاً لنا وإنما نبلغه بما نبذل من جهد شخصى ،
والإنسان مرشح له لا غير . وأكبر ما وقفت فيه المادية من خطأ يبعث على
الأسف هو القول بأن الشعور المتناهى يستند موضوعه . والفلسفة والعلم ليسا
إلا طريقة واحدة من طرق البحث فى هذا الموضوع ، ولكن هناك طرائق
أخرى متاحة لنا . وإذا كان العمل الحاضر قد أمدّ الروح من القوة بما يكفل لها
مواجهة الصدمة التى يحدثها قضاء البدن فإن الموت يكون مجازاً لا غير إلى البرزخ
الذى جاء وصفه فى القرآن . وتصرّح كتب الصوفية بأن البرزخ حالة من الشعور
تتميز بتغيّر موقف النفس إزاء الزمان والمكان ، وهو أمر غير مستبعد . ولقد
كان هلمهولتز Helmholtz أول من كشف عن أن التهيج العصبي يستغرق وقتاً
إلى أن يصل إلى الشعور . وإذا كان الأمر كذلك فإن تركيبنا الفسيولوجى الراهن
هو أساس لنظرتنا إلى الزمان ، فإذا عاشت النفس بعد انحلال هذا التركيب كان
تغيّر موقفنا من الزمان والمكان أمراً جدياً طبيعياً . ومثل هذا التغيّر ليس مجهولاً
لنا بالكلية . فالتكشّف العظيم للانطباعات التى تطرأ فى أحلامنا ، وتأتى الذّاكرة

الذى يأتى ساعة الموت أحياناً يكشفان عن قدرة النفس على مستويات من الزمان متباينة . وعلى هذا يظهر أن حالة البرزخ ليست مجرد حالة من التوقع السلبى ، بل هى حالة تلح فيها النفس أوجهاً من الحقيقة جديدة وتنبهاً للتكيف مع هذه الأوجه ، ولا بد أن تكون حالة تحرر روحانى عظيم وبخاصة عند النفس الكاملة الرشيدة التى تكون بالطبع قد اكتسبت أنماطاً ثابتة من العمليات على أساس من نظام مكان زمانى معين . وقد يكون معنى البرزخ انحلال النفوس التى جانبها التوفيق . على أنه لا مفر للنفس من أن تكافح كفاحاً موصولاً حتى توفق إلى التماسك وإلى الفوز بالبعث . فالبعث إذن ليس حادثاً يأتينا من خارج ، بل هو كمال الحركة الحية فى داخل النفس . وسواء أكان البعث للفرد أم للكون فإنه لا يعدو أن يكون نوعاً من « جرد البضائع » أو الإحصاء لما أسلفت النفس من عمل وما بقى أمامها من إمكانيات . والقرآن يناقش ظاهرة بعث النفس على قياس النشأة الأولى : « ويقول الإنسان إذا مات لسوف أخرج حياً ، أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً » سورة مريم : الآيتان ٦٦ — ٦٧ « نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبذل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ، ولقد علمت النشأة الأولى فلولا تذكرون » سورة الواقعة . الآيات ٦٠ — ٦٢

فكيف كانت هذه النشأة الأولى ؟

إن ما انطوت عليه الفقرات الأخيرة من الآيات التى ذكرناها ، من مناقشة منبهة للذهن ، قد فتحت فى الواقع أفقاً جديداً لفلسفة الإسلام . وكان الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) أول من أشار إلى التغيرات التى تطرأ على حياة الحيوان نتيجة لانتقاله من مكان إلى آخر وتأثير البيئة فيه بصفة عامة ، ثم أفاضت الجماعة للمرووفة باسم إخوان الصفاء فى بسط آراء الجاحظ ، ولكن ابن مسكويه (المتوفى سنة ٤٢١ هـ) كان أول مفكر فى الإسلام جاء بنظرية عن أصل الإنسان واضحة ، وفى كثير من نواحيها جديدة كل الجدة . وكان من الطبيعى المتفق مع روح

القرآن أن يعتبر روى أن الخلود موضوع من موضوعات التطور البيولوجي لا أمراً يقرره الجدل الفلسفي البحت كما ظن بعض فلاسفة الإسلام . على أن نظرية التطور أورثت العالم الحديث اليأس والحيرة بدلا من التحمس للحياة في أمل ورجاء ، والسبب في هذا هو الفرض الحديث الذي لا مبرر له ، من أن تركيب الإنسان الحاضر سواء أكان عقليا أم فسيولوجيا هو خاتمة المطاف للتطور البيولوجي ، وإن الموت ، من حيث هو حدث بيولوجي ، ليس فيه أى معنى من معانى البناء . وعالمنا اليوم يفتقر إلى روى أخري يبحث فيه قسما من الأمل والرجاء ، ويشعل فيه نار التحمس للحياة . وله في هذا شعر منقطع النظر يقول فيه :

« ظهر الإنسان أول الأمر فى مرتبة الجحاد

ثم انتقل منها إلى مرتبة النبات

وعاش سنوات وسنوات نباتا من النباتات

لا يذكر شيئا من حالته الجهادية الأولى التى تختلف عن حالة النبات
اختلافاً كبيراً .

فلما انتقل عن النباتية إلى الحيوانية

كان لا يذكر شيئا عن حالته النباتية

سوى الميل الذى أحس به إلى عالم النبات

وبخاصة عندما يأتى الربيع وتفتح الأزهار الجميلة

كسيل الأطفال إلى أمهاتهم

لا يعرفون السبب فى ميلهم إلى صدورهن

ثم أخرجة الخالق — كما تملون — من حالته الحيوانية

إلى الحالة الإنسانية

فانتقل الإنسان بهذا من مرتبة طبيعية

إلى مرتبة أخرى

حتى أصبح حكماً قوياً كما هو الآن
ولكنه لا يذكر شيئاً عن نفسه الأولى
ولسوف تتغير نفسه الحاضرة مرة أخرى »

على أن الأمر الذى أثار كثيراً من الخلاف بين فلاسفة الإسلام وعلماء
الكلام هو ما إذا كان بعث الإنسان يتضمن بعث البدن على حالته السابقة .
وأكثر علماء الكلام وفيهم شاه وليّ الله آخر عطاء علماء الدين في الإسلام
يذهبون إلى أن البعث يتضمن على الأقل نوعاً من حالة جسمية تلائم البيئة
الجديدة للنفس . ويلوح لى أن هذا الرأى يرجع أصلاً إلى أن النفس باعتبارها فرداً
لا يمكن أن تتصورها من غير نسبة مكانية أو فراش تجريبى . والآية الآتية تلقى
على هذا الموضوع شيئاً من الضوء :

« إذا متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد ، قد عَلِمْنَا ما تنقص الأرض منهم
وعندنا كتاب حفيظ » . سورة قى الآتيان ٣ — ٤ .

فهذه الآية على ما أرى تشير في وضوح إلى أن طبيعة الكون هي بحيث أن
السبيل مفتوح أمامها لتحتفظ في صورة أخرى بنوع الشخصية الفردية اللازمة
للتفسير النهائى لعمل الإنسان حتى بعد أن يتحلل ما يبدولنا أنه معين لشخصيته
في بيئته الحاضرة . ولسنا نعرف كيف تكون هذه الصورة الأخرى كما أننا
لا نستفيد أى علم جديد بطبيعة « النشأة الأخرى » إذا ربطناها بنوع من الجسم
مهما كان خفياً . والتشبيهات الواردة في القرآن تقتصر على الإشارة إليها كأمر واقع
دون أن يكون المراد منها إظهار طبيعتها وجلاء حقيقتها . ونحن إذا تناولنا الأمر
من الناحية الفلسفية لا نقدر على أن نقول أكثر من أن ماضى تاريخ الإنسان
يجعل من المستبعد أن تنتهى سيرته بفناء بدنه .

على أن القرآن يرى أن البعث يكسب الإنسان حدة في البصر (سورة قى

آية (٢٢) ^(١) ، يرى بها مصيره الذى كسبه لنفسه معلقاً بعقده ^(٢) أما الجنة والنار فهما حالتان لا مكانان . ووصفهما فى القرآن تصوير حسيّ لأمر نفسانيّ . أى لصفة أو حال . فالنار فى تعبير القرآن هى « نار الله الموقدة التى تطلع على الأئدة » ^(٣) . هى إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنساناً . أما الجنة فهى سعادة الفوز على قوى الانحلال .

وليس فى الإسلام لعنة أبدية . ولفظ الأبدية الذى جاء فى بعض الآيات وصفاً للنار يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان ، (سورة النبأ ، آية ٢٣) ^(٤) والزمان لا يمكن أن يكون مقطوع النسبة إلى تطور الشخصية انقطاعاً تاماً فالخلقُ ينزع إلى الاستدامة وتكليفه من جديد يقتضى زماناً وعلى هذا فالنار كما يصورها القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم ، بل هى تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحسّ مرة أخرى بنفحات حياة من رضوان الله . وليست الجنة كذلك أجازة أو عطلة ، فالحياة واحدة ومتصلة ، والإنسان يسير دائماً قدماً فيتلقى على الدوام نوراً جديداً من الحق غير المتناهى الذى هو « كل يوم هو فى شأن » ^(٥) ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقياً سلبياً فحسب لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفاً جديداً وبذلك يتيح فرصاً جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد .

-
- (١) « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفت عنك غطاءك فإصرك اليوم حديد » .
 (٢) « وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه » سورة الإسراء آية ١٣ .
 (٣) سورة الحمزة ، الآيات ٦ — ٧ .
 (٤) « لا بين فيها أحقاب » .
 (٥) يسأله من فى السموات والأرض كل يوم هو فى شأن « الرحمن » ٢٩ ، [م . ع]

روح الثقافة الإسلامية

« صعد محمد النبيّ العربي إلى السموات العُلى ثم رجع إلى الأرض . قسماً برّبّي !
لو أنّي بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » .

هذه كلمات لولّي مسلم عظيم ، هو عبد القدّوس الجُنْجُوهِ . ولعلّه من العسير أن نجد في الأدب الصوفيّ كله ما يفصح في عبارة واحدة منه عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكلولوجي بين الوعي النبويّ والوعي الصوفي . فالصوفي لا يريد العود من « مقام الشهود » ، وحتى حين يرجع منه — ولا بدّ له أن يفعل — فإن رجسته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر بصفة عامة . أما رجعة النبيّ فهي رجعة مبدعة إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ به عالماً من المثل العليا جديداً . « مقام الشهود » عند الصوفي غاية تقصد لذاتها . لكنّه عند النبيّ نقطة لما في أعماقه من قوى سيكلولوجية تهزّ الكون هزّاً ، وقد قدّر لها أن تنير نظام العالم الإنسانيّ تغييراً تاماً . ورغبة النبيّ في أن يرى رياضته الدينيّة قد تحوّلت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كل شيء . ولهذا كانت رجسته ضرباً من الامتحان العملي لقيمة رياضته الدينيّة . فإرادة النبيّ ، في عملها الإنشائيّ ، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه . وعندما يتخلّل النبيّ فيما يواجهه من أمور مستصعبة وينفذ إلى أعماقها ، تتجلى له حينئذ نفسه فيعرفها ، ويزيح القناع عنها فتراها أعين التاريخ . ولهذا كان من بين ما يُحكم به على قيمة دعوة النبيّ ورسالته ، البحث في نوع الرجولة التي ابتدعها والفحص عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوته . وسأقصر بحثي في هذه المحاضرة على الأمر الأخير وحده . ولست أريد أن أضع

أمام أنظاركم وصفا لما حصله الإسلام في ميدان المعرفة ، بل الأخرى أننى أريد أن أركز انتباهكم في بعض الآراء الأساسية في ثقافة الإسلام لرى ما في ثنائياها من حركة فكرية ، ولتلمح بصيصاً من الروح التي عبرت عنها هذه الأفكار . على أنه قبل أن أتناول هذا البحث ينبغي أن نفهم أولاً القيمة الثقافية لإحدى الفكر الإسلامية العظيمة وأعني بها فكرة ختام النبوة^(١) .

قد يقال في تعريف النبوة إنها ضرب من الوعى الصوفى ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده ، وتلمس كل سائحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً ، وتشكيلها في صورة مستحدثة . فالمرکز المتناهى من شخصية النبي يغوص أغواراً لانهايته ليطفو ثانية مفعماً بقوة جديدة تقضى على القديم وتكشف عن توجيهات للحياة جديدة . وهذا الاتصال بأصل وجوده ليس خاصاً بالإنسان بأى حال من الأحوال .

وفي الحق أن الطريقة التي استعمل بها القرآن لفظ « الوحي » تبين أنه يعتبر الوحي صفة عامة من صفات الوجود ، وإن كانت حقيقته وطبيعته تختلفان باختلاف مراحل التدرج والتطور في الوجود . فالنبات الذى يزكو طليقاً في الفضاء ، والحيوان الذى ينشأ له تطوره عضواً جديداً ليمكثه من التكيف مع بيئة جديدة ، والإنسان المستلهم للنور من أعماق الوجود ، كل أولئك أحوال من الوحي تختلف في طبيعتها وفقاً لحاجات مستقبل الوحي ، أو لحاجات نوعه الذى ينتمى إليه ، وفي طفولة البشرية تتطور القوة الروحانية إلى ما أسمىه الوعى النبوى ، وهو وسيلة للاقتصاد في التفكير الفردى والاختيار الشخصى وذلك بترويد الناس بأحكام واختيارات وأساليب للعمل أعدت من قبل . ولكن الوجود أخذ بمولد العقل وظهور ملكة النقد والتحجيس ، تكبت الحياة ، رعاية لمصلحتها ، التكوين

(١) « ما كان محمد أباً أحد من رسله ولكن رسول الله وخاتم النبيين » سورة الأحزاب : آية ٤٠ .
(المترجم)

والنحو لأحوال المعرفة التي لا تعتمد على العقل ، والتي فاضت القوى الروحانية خلالها في مرحلة مبكرة من مراحل تطوّر الإنسانية . والإنسان محكوم أساسياً بالعاطفة والفرية . أما العقل الاستدلالي ، وهو وحده الذى يحمل الإنسان سيّدا لبيته فأمر كسبي فإذا حصلناه مرة وجب أن نثبت دعائمه ونشدّ من أزره ، وذلك بكبّت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه ، وليس من شكّ في أن العالم القديم قد أخرج للناس بضعة مذاهب فلسفية عظيمة عندما كان الإنسان على القطرة الأولى نسبياً يكاد يحكمه الإيماء . ولكن يجب ألا ننسى أن قيام هذه المذاهب في العالم القديم كان من عمل التفكير المجرد وهو لا يعدو أن يكون تنسيقاً لمعتقدات دينية غامضة ولتقاليد اصطلاح عليها الناس ، دون أن يجعل لهم سلطاناً على أوضاع الوجود المحسوس .

فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبيّ الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته ، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها . فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلامّس تجاهها الجديد . ومولد الإسلام ، كما أرجو أن أتمكن من إثباته لكم بعد قليل إثباتاً تطمثنون إليه ، هو مولد العقل الاستدلالي .

إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إناء النبوة نفسها . وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقوّد يُقاد منه ، وأن الإنسان ، لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو .

إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثه الملك ، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام ، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية ، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة .

على أن هذه الفكرة ليس معناها أن الرياضة الصوفية وهي لا تختلف من

حيث السكيف عن النبوة قد انقطع وجودها الآن بوصفها حقيقة من حقائق الحياة .
والحق أن القرآن بعد الأنفس والآفاق مصادر للمعرفة^(١) . فالدات الإلهية ترينا
آياتها في أنفسنا وفي العالم الخارجى على سواء . ولهذا وجب على الإنسان أن يحكم
على كفاية كل ناحية من نواحي التجربة في إفادة العلم . وعلى هذا ففكرة انتهاء
النبوة ينبى ألا يفهم منها أنها تقترض أن مصير الحياة في النهاية هو لإحلال العقل
محل الشعور لإحلالا كاملا . فمثل هذا ليس ممكناً ولا مرغوباً إنما قيمة هذه
الفكرة من الناحية العقلية هى في اتجاهها إلى خلق نزع حرة في تمحيص الرياضة
الصوفية إذ تجعل الإنسان يعتقد أن كل سلطان شخصى يزعم أن له أصلا خارقا
للطبيعة قد فات أوانه في تاريخ البشر . ومثل هذا الاعتقاد قوة سيكولوجية تحول
دون نمو مثل هذا السلطان . وعمل هذه الفكرة هو أنها تفتح سبيلا جديدة
للمعرفة في ميدان الرياضة الروحية عند الإنسان . والقول بأن الآيات الدالة على
الذات الإلهية تتجلى في الأنفس قد خلق روح النقد لعم الإنسان بالعالم الخارجى ،
ووطد أركانها بأن جرد قوى الطبيعة من الصيغة الإلهية التى أضفتها عليها الثقافات
الأولى . وعلى هذا يجب على المسلم اليوم أن يعد الرياضة الصوفية رياضة طبيعة تماما ،
مهما كانت أمراً غير عادى أو شيئاً غير مألوف ، وأنها خاضعة للنقد والتمحيص ،
شأنها في ذلك شأن غيرها من وجوه التجارب الإنسانية . وهذا واضح في موقف
النبي نفسه من ابن صياد ومن أحواله الروحانية .

ولقد كانت وظيفة التصوف في الإسلام أن جعل الرياضة الصوفية طريقة
منهج منسق ، وإن كان ينبى أن قرر أن ابن خلدون انفرد من بين المسلمين
جميعاً بالبحث في التصوف على طريقة علمية خالصة .

غير أن رياضة الباطن ليست إلا مصدراً واحداً من مصادر العلم . والقرآن

(١) «سبرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم» سورة فصلت آية ٥٣ . [المترجم]

يصريح بوجود مصدرين آخرين هما الطبيعة والتاريخ . وروح الإسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في هذين المصدرين . فهو يرى آيات على الحق في « الشمس » و « القمر »^(١) و « امتداد الظل »^(٢) و « اختلاف الليل والنهار »^(٣) و « اختلاف الألسنة والألوان »^(٤) و « تداول الأيام بين الناس »^(٥) بل ويرى هذه الآيات ماثلة في الكون كله كما يتكشف في إدراكنا الحسى . فعلى المسلم أن يعتبر بهذه الآيات ، وألا يمر بها أعمى^(٦) « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا »^(٧) .

وهذه الدعوة إلى عالم الحس والاستشهاد به ، وما اقترن بها من إدراك متشد لما يراه القرآن من أن الكون متغير في أصله ، متناهٍ قابل للازدياد ، كل ذلك انتهى بفكرى الإسلام إلى مناقضة الفكر اليونانى بعد أن أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسة آثاره في شغف شديد . ذلك أنهم لم يفتنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة وبما أنهم كانوا قد وثقوا بفلاسفة اليونان ، أقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية . وكان لابد من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية ، على حين انمازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد وإغفال الواقع

(١) « ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر » سورة فصلت : آية ٣٧ .

(٢) « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا » . سورة الفرقان : آية ٤٥ .

(٣) « إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يعقلون » . سورة يونس : آية ٦ .

(٤) « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم » : سورة الروم : آية ٢٢ .

(٥) « وتلك الأيام نداولها بين الناس » آل عمران . آية ١٤٠ .

(٦) « والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وعميانا » . سورة الفرقان آية ٧٣ . [المترجم]

(٧) سورة الإسراء : آية ٧٢ . [المترجم]

المحسوس . ثم جاء على أعقاب هذا الإخفاق ما أظهر ثقافة الإسلام في روحها الحقيقية ووضع القواعد لثقافة حديثة في بعض نواحيها البارزة .

إن هذه الثورة العقلية على الفلسفة اليونانية لتجلى في كل ميدان من ميادين الفكر . وإني لأخشى ألا أكون كفتا لتناول الموضوع كما يتمثل في ميدان الرياضيات والفلك والطب . وهذه الثورة واضحة كل الوضوح في التفكير الفلسفي للأشاعر ولكنها تبدو على أوضح ما يكون من التحديد وأوفاه في نقد المسلمين للمنطق اليوناني وقد كان هذا أسراً طبيعياً لأن عدم الرضا عن الفلسفة النظرية البحتة معناه التماس طريقة لإفادة العلم على وجه أقرب إلى اليقين . والنظام^(١) — فيا أظن — كان أول من قرر أن « الشك » بداية لكل معرفة ، ثم جاء الغزالي فأفاض في ذلك في كتابه « إحياء علوم الدين » ، ومهد السبيل لمنهج ديكارت^(٢) ، ولكن الغزالي ظل على الجملة تلميذاً لأرسطو في المنطق ، ووضع في كتابه « القسطاس » بعض حجج القرآن في أقيسة منطقية أرسطائية^(٣) وفاته أن في سورة الشعراء قضية تقرر أن العقاب عاقبة للكافرين للأنبياء^(٤) وأن هذه القضية قامت على أساس السرد البسيط لأمثلة من أخبار الأولين .

ولقد كان الأشراقي وابن تيمية هما اللذان نهضا إلى نقد المنطق اليوناني قدماً

(١) إبراهيم بن سيار النظام رأس فرقة من الفرق الإسلامية طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عنهم بآراء معينة انظر الملل والنحل للشهرستاني ١١٣ ص ٧٢ والفرق بين الفرق « لبغدادى ص ١١٣ .

(٢) « رنى ديكارت » (١٦٩٦ — ١٦٥٠) فيلسوف فرنسى مشهور له منهج فلسفى انتشر فى أوربا بأسرها وله منهج فى البحث معروف يقوم على أساس الشك فى كل شيء ما عدا وجود الفكر وذلك لتنهيد إلى الحصول على اليقين .

انظر تفصيل منهجه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٦ — ٨٤ .

(٣) انظر مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للى سائى النشر ص ١٣٥ .

(٤) « فكذبوه فأهلكناهم إن فى ذلك لآية » سورة الشعراء آية ١٣٩ فكذبوه فأخذهم عذاب يوم الظلة « سورة الشعراء آية ١٨٩ . [الترجمة]

علمياً منظماً . ولعل أبا بكر الرازى كان أول من نقد الشكل الأول عند أرسطو ، واعترض عليه باعتراض جاء به فى زماننا هذا چون ستوارت مل ، فنظر إليه نظرة قائمة على روح التفكير الاستقرائى ، وصاغه فى صورة جديدة .

وفى كتاب « التقریب فى حدود المنطق » يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم . وابن تيمية يبين فى كتابه المسمى « نقد المنطق »^(١) أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين^(٢) . وهكذا قام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد . وكشف البيرونى عما نسميه زمان الانفعال ، وكشف الكندى لتناسب الحس مع الدافع مثلاً على تطبيق هذا المنهج التجريبي على علم النفس . فالزعم بأن أوربا هى التى استحدثت المنهج التجريبي زعم خاطئ . يقول دوهرنج (Dubring) « إن آراء روجر بيكون Roger Bacon فى العلوم أصدق وأوضح من آراء سميت المشهور^(٣) .

ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله فى العلوم ؟ من الجامعات الإسلامية فى الأندلس . والقسم الخامس من كتابه (Opus Majus) الذى خصصه للبحث

(١) ذكر السيوطى لابن تيمية كتابين فى نقد المنطق أحدهما صغير لم يتيسر له الاطلاع عليه ، والآخر كبير واسمه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » لحسه السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

انظر مناهج البحث عند مفكرى الإسلام لعل سالى النشار ص ١٧٧

(٢) « أن الجزئيات المعينة القائمة على الحس هى الحقائق الوحيدة المتصنفة فى الأعيان »

المراجع السابق ص ٢٠٦ [المترجم]

(٣) فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦) فيلسوف إنجليزى يعتبر همزة الوصل بين الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة هداى وهام العقل ووضع منهج الاستقراء انظر تفصيل مذهبه فى تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٣ — ٤٩ .

في البصريات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب المناظر لابن الهيثم^(١) .
وكتاب سيكون ، في مجلته ، شاهد ناطق على تأثره بآبن حزم .

لقد كانت أوروبا بطيئة نوعاً ما في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي ،
وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة . وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب
« بناء الإنسانية » (Making of Humanity) الذي ألّفه بريفولت (Briffault) .
يقول بريفولت « أن روجر سيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم
العربية في مدرسة اكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس . وليس
لروجر سيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار
المنهج التجريبي . فلم يكن روجر سيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج
الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يملّ قط من التصريح بأن تعلم معاصريه
للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة . والمناقشات التي
دارت حول واضع المنهج التجريبي ، هي طرف من التحريف المائل لأصول
الحضارة الأوروبية . وقد كان منهج العرب التجريبي في عصره سيكون قد انتشر
انتشاراً واسعاً ، وانكب الناس ، في هلف ، على تحصيله في ربوع أوروبا .
(ص ٢٠٢) . » لقد كان العلم أمم ما جادت به الحضارة العربية على العالم
الحديث ، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج . إن العبقرية التي ولدتها ثقافة
العرب في أسبانيا لم تنهض في عتقوانها إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء
تلك الحضارة وراء سحب الظلام . ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا

(١) أبو علي الحسن بن الحسن (أو الحسين) بن الهيثم من أعلام العرب في الرياضة
والطبييات ولد حوالى سنة ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) وتوفي بالقاهرة حوالى عام ٤٣٠ هـ (١٠٣٩ م)
ذكر له ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء (ج ٢ ص ٩٠ — ٩٨) ما يقرب من مائتي
كتاب ورسالة في الرياضة والفلك والطبييات والفلسفة والطب . ومن أهم كتبه كتاب المناظر
التي ترجم إلى اللاتينية ونشرت سنة ١٥٧٢ م . انظر دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول

الحياة ، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بشت
باكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية . (ص ٢٠٢) . « فإنه على الرغم من أنه
ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى
مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ما تكون
وأهم ما تكون ، في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متمايزة
ثابتة ، وفي المصدر القوى لازدهاره — أى في العلوم الطبيعية وفي روح البحث
العلمي . (ص ١٩٠) » .

« إن ما يدين به علما لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشف مذهبة
لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا ، إنه
يدين لها بوجوده نفسه . فالعالم القديم ، كما رأينا ، لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم
النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم
وأخذوها عن سوامم ولم تتأقلم في يوم من الأيام فتمتزج امتزاجا كليا بالثقافة
اليونانية . وقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات ، ولكن
أساليب البحث في دأب وأناة ، وجمع للمعلومات الإيجابية وتركيزها ، والمناهج
التفصيلية للعلم ، والملاحظة الدقيقة المستمرة ، والبحث التجريبي كل ذلك كان
غربيا تماما عن المزاج اليوناني ، ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم
إلا في الإسكندرية في عهدها الهليني . أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوربا
نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق
التجربة ، والملاحظة والمقاييس ، ولتطور الرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان .
وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي » .
(ص ١٩٠) .

فأول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها ، في سبيل

المحصل على المعرفة، تحمل المحسوس المتناهي نصب عينيه . وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني بل كان راجعاً إلى صراع عقلي طويل المدى . والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا جل عنايتهم إلى النظرى المجرد دون الواقع المحسوس — كما يقول بريفوت — أجمه تأثيرهم على الأكث إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المواجه العرفي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل . ولهذا فإني أود أن استأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة الثقافة الإسلامية . وقد وقفت فيما سلف على بعض الأدلة التي سقتها في هذا العدد ، وأسأع أمام أنظاركم الآن ما بقي منها .

إن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس . وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسره الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس يقول القرآن « يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا ، لا تنفذون إلا بسلطان » سورة الرحمن آية ٣٣ .

ولكن الكون ، بوصفه مجموعة من موجودات متناهية يتمثل لنا كأنه جزيرة قائمة في خلاء بحث ، والزمان باعتباره سلسلة من لحظات منعزل بعضها عن بعض هو عدم بالنسبة إلى الكون ولا تأثير له فيه . واعتبار الكون كذلك لا يؤدي بالعقل المتأمل إلى شيء . والتفكير في جعل حدّ للفراغ وللزمان المدركين يبعث في العقل الحيرة والتردد . فالمتناهي بوصفه متناهياً ضمن معبود يعوق حركة العقل ، فيجب على العقل أن يتغلب على فكرة الزمان المتجدّد وعلى الخلاء المطلق في الفراغ المدرك ، لكي يستطيع أن يمازج حدود المتناهي .

يقول القرآن : « وأنّ إلى ربك المنتهى »^(١) وهذه الآية تنطوى على فكرة من أعمق الفكر التي وردت في القرآن ، لأنها تشير على وجه قاطع إلى أنّ المنتهى الأخير يجب ألاّ يبحث عنه في حركة الأفلاك وإنما يبحث عنه في وجود كوني روحاني لا نهاية له . ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة . وفي هذا المزمع أيضاً يبدو أن التفكير الإسلامى قد اتجه اتجاهها مبيناً لاتجاه التفكير اليونانى كل المبانيّة . فالمثل الأعلى عند اليونان ، كما نخبرنا شبنجر Spengler ، هو التناسب وليس اللانهاية ولقد استغرق عقولهم ، وجود المتناهى في الخارج بمحدوده الواضحة المعينة . أما في تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أنّ المثل الأعلى ، في مجال العقل المحض ، وفي ميدان علم النفس الدينى ، وأعنى هذا المصطلح الأخير التصوف العالى الرفيع ، إنما هو تحصيل اللانهاى وإسعاد النفس به . وثقافة لها نزعة كهذه تكون معضلة المكان والزمان فيها معضلة بالغة الأهمية . ولقد أبنت لكم في محاضرة سابقة كيف تمثّلت معضلة الزمان والمكان للفكر الإسلامى وبخاصة عند الأشاعرة . وكان من الأسباب التى حالت دون أن تنتشر ، في العالم الإسلامى ، نظرية الجوهر الفرد التى قال بها ديمقريطس^(٢) أنها تتضمن القول بالخلاء المطلق ، ولهذا فإن الأشاعرة انساقوا إلى استحداث نوع آخر من الجوهر الفرد وحاولوا حلّ معضلات الفراغ المدرك على نحو يشبه النظرية الحديثة في الذرّة . وفي ميدان الرياضة ينبغى أن نذكر أنه منذ أيام بطليموس (٨٧ — ١٦٥ م) إلى أيام نصير الدين الطوسى (١٢٠١ — ١٢٧٤ م) ، لم يفكر أحد تفكيراً جدياً في صعوبة البرهنة على

(١) سورة التجم آية : ٤٢ .

(٢) ديمقريطس (٤٧٠ — ٣٦١ ق م) فيلسوف يونانى له مذهب معهود قال بأن الوجود يتركب من جواهر قررة غاية في الدقة بين كل منها خلاه — انظر تفصيل مذهب في تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٣٨ — ٤١ [الترجمة]

صحة بديهية إقليدس عن الخططين المتوازيين ، على أساس الفراغ المدرك . وكان الطوسي أول من أزعج هذا السكون الذى خيم على عالم الرياضيات ألف سنة . وفى محاولته لإصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة العدول عن الفراغ المدرك ، وبهذا وضع أساساً وإن كان ضعيفاً لنظرية الحيز الزائد^(١) أو الفراغ الفوقى للأخوذ بها فى عصرنا هذا .

ولما عرض البيرونى للبحث فى فكرة الدالة — وهى فكرة رياضية حديثة — رأى من ناحية علمية بجمّة فساد الرأى القائل بثبوت الكون ، وفى هذا أيضاً افتراق واضح عن النظر اليونانى . وفكرة الدالة تدخل عنصر الزمان فى تصورنا للكون ، وتجعل الثابت متغيراً ورى الكون لا فى حالة وجود ، بل فى حالة صيرورة إلى الوجود .

يقول شينجلر إن نظرية الدالة^(٢) الرياضية رمز لثقافة الغرب « لم تشر إليها أية ثقافة أخرى إشارة ما » . ولكن هناك ما يدحض هذا القول ، وهو ما أدخله البيرونى على قانون نيوتن للاستكمال الخاص بالدوال المركبة على قواعد حساب المثلثات ، فقد عم البيرونى هذا القانون فجعله يشمل كل دالة أخرى

أضف إلى هذا أن التحول فى نظرية اليونان عن الأعداد من حيث قيمتها العددية إلى علاقتها بعضها ببعض بدأ حقيقة بالتطور الذى أحدثه الخوارزمى بالانتقال من الحساب إلى الجبر . وقد خطا البيرونى خطوة إلى الأمام نحو ما يسميه « شينجلر » الأعداد الزمنية وهى التى تدل على انتقال العقل من الوجود إلى الصيرورة ، والواقع هو أن وجهات النظر الحديثة فى دراسة الرياضة

* (١) نظرية الحيز الزائد فى الهندسة هى النظرية التى تضيف احدائياً رابعاً وهو الزمان إلى الاحداثيات أو الأبعاد الثلاثة للأخوذ بها فى هندسة إقليدس . [للمترجم]

(٢) يقال فى الرياضة إن م دالة س إذا كانت مشتقة منها أو متوهة عليها ، ففى حساب المثلثات إذا قيل إن م = حس ففى هذا أث م حالة س .

في أوروبا نتجه نوعاً ما إلى تجريد الزمان من صفته التاريخية الحية وجعله مقصوراً على تمثيل الأبعاد الفراغية . ولهذا فإن رأى هويتهد في النسيية أكثر اتفاقاً مع ميول الباحثين المسلمين من رأى أينشتين الذي يتجرد فيه الزمان من صفة للمضي والمرور ، ويترجم نفسه بطريقة خفية إلى فراغ بحث .

كذلك نجد فكرة التطور تتكيف في التفكير الإسلامي جنباً إلى جنب مع تقدم التفكير الرياضي . وكان الجاحظ أول من لاحظ التغيرات التي تحدثها الهجرات في حياة الطير . ثم جاء ابن مسكويه^(١) ، وكان معاصراً للبيروني ، فصاغ هذه الملاحظة في صورة نظرية أكثر تحديداً وقررها في كتاب له في الفلسفة الإلهية اسمه « الفوز الأصغر » . وسأذكر لكم خلاصة هذه النظرية لا قيمتها العلمية ، ولكن لأنها تلقي ضوءاً على الاتجاه الذي كان التفكير الإسلامي يسير فيه .

يقول ابن مسكويه إن النبات في أول مراتب تدرجه ينبت من غير زرع ولا بذر ، ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر [ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس ولذلك هو في أفق الجمادات وقريب الحال منها]^(٢) ويفارق النبات بمحالته هذه الجماد بشيء يسير عن فضيلة النمو والحركة تزداد وتظهر في صور متفاضلة إلى أن تتجلى في امتداد الفروع وحفظ النوع بالبذر ، ثم تقوى هذه الفضيلة فيه إلى أن تصل إلى شجر له سيقان وأوراق وثمار . وفي مرتبة أعلى

(١) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب (توفي عام ٤٢١ هـ) فيلسوف ومؤرخ اصروف باهى الأحرار إلى الفلسفة والطب والكيمياء ، وألف كتاباً في التاريخ عنوانه « تجارب الأمم » وعن بدراسة الأخلاق عناية خاصة وله فيها مؤلفات منها « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » وكان ابن مسكويه أثيراً عند السلطان عضد الدولة ، وصاحب خزائمه ، وتوفي عن سن عالية . انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٥٨ ودائرة المعارف الإسلامية م ١ ص ٢٧٧ — ٢٧٨ .

(٢) ما بين القوسين إضافة إلى الترجمة من نص ابن مسكويه لإيضاح المعنى انظر تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ص ٥٥ — ٥٧ .

من مراتب التدرج يحتاج النبات في نموه إلى تربة خصبة ومناخ جيد ، ولا يزال النبات يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ أفعه في شجر الكرم والنخيل التي تكاد تطالغ أفق الحيوان . ويظهر في شجر النخيل تميز واضح بين الذكور والأناث ، ثم إلى جانب ما له من جذور وألياف يحصل له في أعلى مراتبه أمور تشبه مخ الحيوان يتوقف على سلامتها حياة النخيل وهذه أفضل مراتب النبات وتتصل بأفق الحيوان ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع من الأرض [والسعى إلى الغذاء] . وهذه جرثومة الحركة الشعورية وهي أول مرتبة الحيوان فيحصل له أولاً حسّ اللمس ، وآخر ما يحصل له حسّ البصر ، وتدرج حواس الحيوان فتعطيه القدرة على الحركة كالديدان والزواحف والنمل والنحل . ويبلغ الحيوان من ذوات الأربع كماله في القرس والباز الملم بين الطير ، ولا يزال يشرف ويتفاضل إلى أن يبلغ أول مراتب الأفق الإنساني في القرد ، [وهذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة سيرة خرج بها عن أفعه وصار في أفق الإنسان] فهو في مرتبة أدنى مباشرة من مرتبة الإنسان في سلم التدرج . وما يحدث بعد ذلك من تدرج تحصل به التغيرات الجسمية ، وتدرج قوة التمييز والعقل والقوى الروحانية ، إلى أن تنتقل الإنسانية من المهبجية ، إلى الحضارة والمدنية

على أن علم النفس الديني الذي نجده عند العراقي وخواجه محمد برصاهو الذي يجعلنا حقاً أقرب مانكون إلى الطرائق الحديثة في النظر إلى معضلة المكان والزمان ولقد بينت فيما سبق رأى العراقي في مراتب الزمان وسأحدث الآن عن خلاصة رأيه في المكان .

· يزعم العراقي أن وجود نوع من المكان منسوباً إلى الذات الإلهية واضح في الآيات الآتية :

« ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ما يكون من نجوى

ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » . سورة المجادلة آية ٧

« وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ، ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين » سورة يونس آية ٦١

« ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » سورة ق الآية ٦١

على أنه ينبغي ألا يفوتنا أن ألفاظ القرب ، والاتصال ، والافتراق ، التي تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلهية ، فوجود الله يتصل بالسكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن ، والروح لا هي داخل البدن ولا هي خارجه ، ولا هي قريبة منه ولا هي مفترقة عنه ، ولكن اتصالها بكل ذرة من ذرات البدن حقيقة واقعة ، ويستحيل أن تتصور اتصالها هذا إلا إذا افترضنا نوعاً من مكان يراهم رقة الروح ولطفها . وعلى هذا فوجود مكان بالنسبة إلى الذات الإلهية لا يمكن أن ينكر ، وإنما ينبغي التحوط في تعيين نوع المكان الذي يمكن أن يسند إلى ذات الله المطلقة . والمكان على ثلاثة أنواع : مكان الأجسام المادية ، ومكان الكائنات غير المادية ومكان الله . ومكان الأجسام المادية ينقسم كذلك إلى ثلاثة أنواع : الأول مكان الأجسام ذات الجرم التي نصفها بأنها تشغل حيزاً والحركة في هذا النوع من الأجسام تستغرق زماناً ، فكل جسم يشغل مكانه الخاص ويقاوم تحليته عنه .

الثاني : المكان الخاص بالأجسام اللطيفة كالهواء والصوت وهذه الأجسام يدافع كل واحد منها الآخر وتقاس حركته بالمقاييس الزمنية ، ولكن هذا الزمن الذي تقاس به يبدو مبيئاً بزمان الأجسام ذات الجرم فالهواء الموجود في أنبوبة يجب

إخراجه منها قبل دخول هواء آخر مكانه ، وزمان التموجات الصوتية يكاد يكون عدماً إذا قورن بزمان الأجسام ذات الجرم .

الثالث : المكان الخاص بالضوء . فضوء الشمس يصل إلى أقصى أطراف الأرض في لحظة . وعلى هذا ففي سرعة الضوء والصوت يكاد الزمان يكون صفراً . ومن هذا يتبين أن مكان الضوء مبين لمكان الهواء والصوت . على أن هناك حجة أقوى من هذه . فضوء الشمعة ينتشر في جميع الاتجاهات في غرفة دون تخلية الهواء عنها . وهذا يبين أن مكان الضوء أرق من مكان الهواء الذي لا مدخل له في مكان الضوء ولشدة التقارب بين هذين المكانين لا يتيسر تمييز أحدهما من الآخر إلا بالتحليل العقلي المحض والرياضة الروحية . وكذلك الحال في الماء الساخن فإن الضدين ، أى النار والماء ، اللذين يبدو أنهما يتخلل كل منهما الآخر ، لا يمكن أن يحلا في مكان واحد نظراً لطبيعتيهما المختلفتين ، وهذا أمر لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن مكاني هذين الجوهريين وإن كانا قريبين جداً أحدهما من الآخر ، فإنهما مع ذلك متمايزان . ومع أن عنصر المسافة ليس معدوماً تماماً ، فليس ثمة احتمال للمدافعة المتبادلة في مكان الضوء . فضوء شمعة يصل إلى نقطة مبينة فقط . وأضواء مائة شمعة تمزج معاً في نفس الحجر دون أن يخل أحدهما الآخر عن مكانه .

وبعد أن وصف العراقي أمكنة الأجسام الطبيعية التي تتفاوت كثافة ورة ، على هذا الوجه ، تحدث في إيجاز عن الأنواع الرئيسية للأمكنة التي تشغلها مختلف الكائنات المجردة عن المادة كاللائكة مثلاً . وهذه الأنواع لا ينعدم فيها عنصر المسافة كلية لأن الكائنات المجردة وإن كانت قادرة على اختراق الحيطان الحجرية في سهولة ويسر فإنها لا تستطيع أن تستغنى عن الحركة استثناء تاماً . مما هو في رأى العراقي دليل على النقص في الروحانية ، وأعلى درجة في سلم الحرية

المكانية هي الدرجة التي تصل إليها روح الإنسان ، وهي مجموعها الفريد
لا هي بالساكنة ولا هي بالمتحركة .

وهكذا يستعرض العراقي أنواعاً من المكان كثيرة إلى أن يصل إلى المكان
الإلهي وهو مكان برىء من الأبعاد والمسافات براءة تامة ، وفيه يلتقي كل
ما لا ينتهي .

وترون من هذه الخلاصة لرأى العراقي كيف يفسر صوفي مسلم مستنير إدراكه
الروحي للزمان والمكان تفسيراً عقلياً في عصر لم يكن يعرف شيئاً عن الآراء
والنظريات الرياضية والطبيعية الحديثة . والعراقي في الحقيقة يحاول الوصول إلى
فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك . ويظهر أن العراقي كان يكبد ذهنه ،
في شيء من القموض ، في معنى المكان بوصفه وحدة اتصال غير متناهية ولكنه
كان غير قادر على إدراك كل ما يقتضيه تفكيره لأنه لم يكن رياضياً من ناحية ،
ولأنه من ناحية أخرى كان لديه تعصب طبيعي للفكرة الأرسطاليسية التقليدية
القائلة بثبوت الكون .

كذلك تداخل ال « هنا » التي هي « فوق المكان وال « آن » التي هي
فوق الزمان » في الحقيقة القصوى يوحى بالفكرة الحديثة عن « الزمان المكان »
التي يعدها الأستاذ ألكزاندر في محاضراته التي بعنوان « المكان والزمن والإله »
« Space Time, and Deity » مبدأ لجميع الموجودات . ولو أن العراقي تعمق
في فهم طبيعة الزمان لأدرك أن الزمان أعظم الاثنين أهمية ، وأن قول الأستاذ
ألكزاندر « الزمان عقل المكان » ليس استعمال مجازياً . ويتصور العراقي
علاقة الله بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن ؛ ولكنه بدلا من
أن يصل إلى هذا الرأي عن طريق التفكير الفلسفي بتشخيص الوجود المكانية
والزمانية للتجربة ، اكتفى بافتراض هذا الرأي على أسس رياضته الروحية ،

وليس يكفي في ذلك أن يقتصر على رد الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية . فإن المنهج الفلسفي الذي يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحى من حيث هو الأساس النهائي للزمان المكاني ولا شك في أن تفكير العراقي كان يتجه الاتجاه الصحيح ، ولكن تمصبه للآراء الأرسطاليسية وما اقترن به من نقص في التحليل المبني على علم النفس قد عاق تقدمه . ونظرا لقوله بأن الزمان الإلهي مجرد من التغير تجردا تاما — وواضح أن هذا القول قائم على قصور في تحليل الحياة الشعورية — كان من المستحيل عليه أن يعرف العلاقة بين الزمان الإلهي والزمان الإلهي والزمان المتجعد وأن يصل عن طريق هذه المعرفة إلى نظرية إسلامية تقول بالخلق المستمر ، أى أن الكون ينمو ويزداد .

وهكذا فإن جميع خطوط التفكير الإسلامى تتجه إلى تصور الكون متحركا متغيرا . ولهذا التصور دعامة أخرى في نظرية ابن مسكويه عن الحياة بوصفها حركة تطورية ، وفي رأى ابن خلدون في التاريخ .

والتاريخ ، أو بتعبير القرآن ، أيام الله^(١) هو ثالث مصادر المعرفة الإنسانية بناء على ما جاء في القرآن . فن أهم أصول التعاليم التى جاء بها القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها ، وأن العذاب يجعل لها في الحياة الدنيا بما اكتسبت من سيئات ولكي يؤكد القرآن هذا المعنى فإنه دائب الإشارة إلى الأمم الخالية ، داعيا إلى الاعتبار بتجارب البشر في ماضيهم وفي حاضرهم .

« ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرم بآيام الله إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور » . سورة إبراهيم آية ٥ .

« ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » . والذين كذبوا بآياتنا

(١) يذكر القرآن « أيام الله » في موضعه : سورة إبراهيم آية ٥ ، وسورة المجاثية آية ٥٠ . [م . ع .]

سنستدرجهم من حيث لا يملون * وأملى لهم إن كيدى متين « سورة الأعراف آية ١٨١ - ١٨٣ .

« قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » . من آل عمران ١٣٧

« إن يمسككم قرح فقد مسّ القوم قرح مثله وتلك الأيام نداؤها بين الناس » سورة آل عمران آية ١٤٠

« ولكل أمة أجل » سورة الأعراف آية ٣٤

وهذه الآية الأخيرة مثل من أمثلة الأحكام التاريخية العامة يتجلى فيه التعمين والتحديد ، وهى فى صيغتها البالغة الإيجاز توحى إمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية باعتبارها كائنات عضوية . وعلى هذا فننزع أن القرآن يخلو من بذور المذهب التاريخى يكون على ضلال مبين .

والحقيقة أنه يبدو أن مقدمة ابن خلدون تدين بالجانب الأكبر من روحها إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن ، بل هو مدين للقرآن إلى حد كبير حتى فى أحكامه على الأخلاق والطبائع .

ومن الأمثلة الموضحة لهذا الفصل المستفيض الذى عقده عن أن « جيل العرب فى الخلقة طيبى » فليس ما كتبه ابن خلدون فى هذا الموضوع إلا تفصيلا للآيات الآتية :

« الأعراب أشد كفراً ونفاقاً . وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم » ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً ويتربص بكم الدوائر ، عليهم دائرة السوء والله سميع عليم « الآيتان سورة التوبة ٩٧ ، ٩٨

على أن عناية القرآن بالتاريخ بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية تذهب إلى أكثر من مجرد الإشارة إلى تعليقات تاريخية ، فقد وضع لنا قاعدة من أعماق مبادئ النقد التاريخى . وبما أن التدقيق فى رواية الحقائق التى تكون مادة

التاريخ شرط لاغنى للتاريخ عنه بوصفه علماً وبما أن رواية الأخبار على وجهها الصحيح متوقفة على روايتها كل التوقف فإن أول قاعدة من قواعد النقد التاريخي هي القاعدة التي تقرر أن أخلاق الراوى عامل هام فى الحكم على روايته . وفى هذا يقول القرآن « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » سورة الحجرات آية ٦ .

ولقد كان تطبيق المنهج الوارد فى هذه الآية على رواة الأحاديث النبوية هو الذى تطورت عنه بالتدريج قواعد النقد التاريخي . وإن نحو الحاسة التاريخية فى الإسلام لموضوع رائج . فدعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة ، ووجوب الثبوت من نصوص الأحاديث النبوية ، والرغبة فى تزويد الخلف بمصادر دأعة للإلهام — كل هذه العوامل أسهمت فى خلق مؤرخين من أمثال ابن إسحق ، والطبرى ، والمسعودي . على أن التاريخ ، من حيث هو فن يؤجج خيال القارى ، ليس إلا مرحلة من مراحل تطور التاريخ من حيث هو علم أصيل . ولا تنأى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا لمن تجمعت لديه خبرة أوسع ، ونضج أتم فى التفكير العلمى ، وأخيراً تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان . وترجع هذه الأفكار فى مجلتها إلى اثنين ؛ وكلتاها أساس لتعاليم القرآن .

الفكرة الأولى . تقرر وحدة الأصل الإنسانى إذ يقول الكتاب الكريم « وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة »^(١) . على أن إدراك الوجود بوصفه وحدة عضوية عمل بطى* ويتوقف على اشتراك الناس فى موكب الحوادث العالمية . وهذه الفرصة سنبت للإسلام بازدهار إمبراطوريته المترامية الأطراف ازدهاراً سريعاً .

(١) ترجم المؤلف الآية التى اقتبسها إلى الإنجليزية ترجمة حرة إذ جاءت على هذا النسق : « نحن خلقناكم جميعاً من نفس واحدة من أخس الحياة » . ولكن الوارد فى القرآن هو الصبغ الآتية : « ... الذى خلقكم من نفس واحدة » النساء ، آية ١ أو الأعراف ، آية ١٨٩ ؛ و « خلقكم من نفس واحدة » الزمر ، آية ٦ ؛ و « هو الذى أنشأكم من نفس واحدة » الأنعام ، آية ٩٨ . [مهدى علام]

ولا شك في أن المسيحية دعت إلى المساواة بين الناس قبل الإسلام بوقت طويل ، غير أن رومة المسيحية لم تسمُ إلى فهم معنى الإنسانية بوصفها وحدة عضوية فهما تاما . ولقد صدق « فلنت » Flint إذ يقول : « لا يمكن أن يسند إلى أى كاتب مسيحي من كتاب الإمبراطورية الرومانية أنه كان يعرف عن وحدة الإنسانية أكثر من فكرة عامة مجردة ؛ ومن باب أولى لا يمكن أن يسند هذا إلى أى كاتب آخر من كتاب ذلك العهد » ومن أيام الرومان يظهر أن هذه الفكرة لم تغد الكثير من السق والرسوخ في أوروبا أضف إلى هذا أن نمو القومية الإقليمية ، وإلحاحها فيما يسمى بالخصائص القومية قد جنح إلى قتل الناصر الإنسانى الشامل في الفن والأدب في ربوع أوروبا . أما الإسلام فكان الأمر فيه على خلاف هذا فهو لم يكن ينظر إلى وحدة الإنسانية على أنها فكرة فلسفية أوحلم من أحلام الشعراء ، بل كان بوصفه حركة اجتماعية ، يهدف إلى جعل هذه الفكرة عاملا حيا في الحياة اليومية لكل مسلم ، وبهذا جعلها تعطى أكلها في صمت وخفاء .

والفكرة الرئيسية الثانية هي إدراك حقيقة الزمان إدراكا دقيقا ، وتصور الوجود حركة مستمرة في الزمان وهذه الفكرة هي أبرز ما نجمه في نظر ابن خلدون إلى التاريخ ، مما يسوغ ما أضفاه عليه فلنت Flint من مدح وثناء إذ يقول : « إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون ، وكل من عدام غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه » .

ولست أريد من الملاحظات التي أبديتها فيما سلف أن ألقى ظللا من الشك على أصالة ابن خلدون وابتكاره ، بل كل الذي أريد أن أقوله هو أننا إذا وضعنا موضع الاعتبار ما طالعنا به الثقافة الإسلامية وجدنا أن السلم وحده هو الذي كان يمكن أن ينظر إلى التاريخ بوصفه حركة جمية مستمرة ، بوصفه تطورا في الزمان حقيقيا لا محيص عنه .

وناحية الطرافة في النظر إلى التاريخ على هذا الوجه هي الطريقة التي يدرك بها ابن خلدون حركة التغير . فتصوره لها بالغ الأهمية لما ينطوي عليه من أن التاريخ بوصفه حركة مستمرة في الزمان هو حركة مبدعة صحيحة ، وليس حركة قدّرت خطواتها من قبل . وابن خلدون لم يكن من المشتغلين بالفلسفة ، بل كان من خصومها ، ولكن الطريقة التي تصوّر بها الزمان تبيح لنا أن نعدّه سابقاً ليرجسون في هذا المضمار .

لقد تحدّثت من قبل عن المقدمات العقلية التي سبقت هذا التصور في تاريخ الثقافة الإسلامية ، فنظرة القرآن في أن « اختلاف الليل والنهار » آية على الحق الذي هو « كل يوم هو في شأن » ، ونزوع الفلسفة الإسلامية إلى اعتبار الزمان موضوعياً أي أسراً موجوداً في الخارج ، ونظر ابن مسكويه إلى الحياة بوصفها حركة تطورية ، ووصول البيروني وصولاً لا شك فيه إلى مدخل لتصور الطبيعة حركة من الصيرورة — كل هذا كان التراث العقلي لابن خلدون . أما فضله الأكبر ففي دقة إدراكه لروح الحركة الثقافية التي كان هو من أنضج ثمارها ، وفي عرضه لها على شكل مذهب منسّق .

ولقد صور في كتابه العبقري الانتصار النهائي لروح القرآن المارضة لعلوم القدامى (اليونان) . فالزمان في رأي اليونان إما لا وجود له في الخارج كما ذهب إليه أفلاطون وزينون ، وإما أنه يتحرك حركة دائرية كما قال هراقليطس والرواقيون . وأياً كان المقياس الذي يحكم به على تقدم حركة مبدعة ، فإن الحركة إذا فهمت بوصفها دائرية ، فقدت صفة الإبداع ، إذ أن العدد الأبدي ليس خلقاً أدياً ، بل هو تكرار أبدي .

وقد بلغنا الآن موقفاً ترى منه المعنى الحقيقي للثورة العقلية التي ثارها الإسلام

على الفلسفة اليونانية وتأسل هذه الثورة في موطن الدفاع عن الرأى الدينى يدل على أن معارضة القرآن لعلوم القدامى أكدت وجودها بالرغم من أولئك الذين كانت رغبتهم فى أول الأمر هى تفسير الإسلام على ضوء التفكير اليونانى .

بقى علينا الآن أن نتمحو خطراً نشأ عن كتاب واسع الانتشار وضعه شبنجلر Spengler وسماه « انحلال الغرب » (Decline of the West) فى هذا الكتاب فصلان عقدهما المؤلف عن الثقافة المربية وعرض فيها معلومات هامة أضافت الشئ الكثير إلى تاريخ آسيا الثقافى ولكنهما يقومان على فهم خاطئ لحقيقة الإسلام بوصفه حركة دينية ، ولما نشأ عنها من نشاط ثقافى . وأساس نظرية شبنجلر هو أن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص لا صلة له بالثقافات التى جاءت قبله أو الثقافات التى تليها بعده . بل هو يرى أن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لا تيسر أبداً لأصحاب الثقافات اللبانية لها وحرص شبنجلر على إثبات هذه النظرية بسرد طائفة كبيرة من الحقائق والتأويلات أراد بها أن يبين أن روح الثقافة الأوربية معادية فى صميمها لعلوم القدامى وأن هذه الروح المعادية للتقديم ترجع بنهاها إلى ما لأوريا من عبقرية اختصت بها ، وليس إلى ما يمكن أن تكون قد استلهمته من ثقافة الإسلام ، التى يرى شبنجلر أنها ثقافة « مجوسية » بحث فى روحها وفى طبيعتها . والرأى عندى أن رأى شبنجلر فى الثقافة الحديثة قول سليم صحيح . ومع هذا فقد حاولت فى محاضراتى هذه أن أبين أن خصومة العالم الحديث للآراء القديمة نشأت فى الحقيقة عن ثورة الإسلام على التفكير اليونانى . ومن الواضح أن رأياً كهذا لا يمكن أن يرضى عنه شبنجلر ، لأنه إذا أمكن التدليل على أن ما فى الثقافة الحديثة من روح معارضة للتقديم إنما يرجع إلى ما استلهمته من الثقافة التى سبقها مباشرة ، تهافتت من أساسها نظرية

شبنجلر التي تقول بأن كل ثقافة تستقل في نموها وازدهارها عن غيرها من الثقافات استقلالا كاملا متبادلا . وإنى أخشى أن يكون ما طنى على شبنجلر من تلهف على إثبات نظريته قد أضله ضلالا كبيرا عن فهم الإسلام بوصفه حركة ثقافية .

ويريد شبنجلر من قوله « ثقافة مجوسية » الثقافة المشتركة للفترة بما سماه « مجموعة الأديان المجوسية » أى اليهودية ، والدين الكلدانى القديم ، والمسيحية الأولى ، والزرادشتية والإسلام . ولست أنكر أن غشاء من المجوسية نما على ظاهر الإسلام ، بل لقد كان غرضى الأساسى من هذه المحاضرات هو أن أبين روح الإسلام محررة من غشاوة المجوسية ، تلك الغشاوة التى أعتقد أنها ضللت شبنجلر فيما رآه . فهو يجهل جهلا فاضحا تفكير المسلمين فى معضلة الزمان والأسلوب الذى أفصحته به الرياضة الدينية فى الإسلام عن أن الذات أوال « أنا » محل للتجربة طليق من كل قيد . وبدلا من أن يتلمس الهدى من تاريخ التفكير والتجربة فى الإسلام ، آثر أن يقيم حكمه على أساس معتقدات الصامة فى بداية الزمان ومنتهاه .

تصوروا رجلا فياض المعرفة يلتبس الدليل على الجبر المزعوم فى الإسلام من عبارة مثل حكم الزمان ، أو « كل شيء له أوان » . على أننى قد تحدثت بما فيه الكفاية عن أصل فكرة الزمان وتطورها عند المسلمين ، وعن الذات الإنسانية بوصفها قوة حرة . وواضح أن استيفاء البحث فى تمحيص رأى شبنجلر فى الإسلام وفى الثقافة التى نشأت عنه يحتاج إلى مجلد كامل .

بقيت ملاحظة عامة واحدة أضيفها إلى ما سبق بيانه : يقول شبنجلر « إن

تعاليم النبوة مجوسية بمجرد ظهورها « . فثمة إله واحد — ليكن اسمه ^(١)يهو^(٢) ، أو أهور مزدا^(٣) ، أو ماردوك بل^(٤) فهو مبدأ الخير ، وكل ما عداه من آلهة فهو إما عاجز وإما شرير . واقتربت هذه العقيدة بالأمل في مسيح . أو مخلص منتظر وهو أمل على غاية ما يكون من الوضوح في ظهور عيسى ، ولكنه يظهر خلال القرون التي تلت ، تحت ضغط ضرورات نفسية في كل مكان وهذه هي الفكرة الأساسية في المجوسية لأنها تتضمن فكرة الكفاح التاريخي في الكون بين الخير والشر ، فيسود الشر في منتصف الزمان ثم ينتصر الخير أخيراً في يوم الدينونة » فإن كان شينجلير يد أن يطبق فكرته هذه على الإسلام ، فمن البين أنها تصوير خاطئ لا ينطبق عليه . فيجب أن نلاحظ النقطة الآتية : وهي أن المجوس قد سلم بوجود آلهة باطلة ، وإن كان لم يتجه إلى عبادتها . أما الإسلام فينكر مجرد وجود هذه الآلهة . وفي هذا المقام يخفق شينجلير في تقدير ما لفكرة ختام النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية . هذا إلى أنه مما لا شك فيه أن أهم خصائص الثقافة المجوسية في نزعة الترقب الدائم والتطلع الدائب لظهور أبناء زرادشت الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر أو المعزى الذي قال به الإنجيل الرابع^(٥) ، ولقد بينت لكم فيما سلف الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكه دارس الإسلام في طلب المعنى الثقافي لعقيدة تنأى النبوة في الإسلام . وهي عقيدة قد تعتبر علاجاً فسانياً لنزعة المجوسية إلى الترقب الدائم الذي يمنح إلى إعطاء رأى باطل عن التاريخ .

(١) اسم الله عند اليهود .

(٢) اسم الإله الأسمى في الديانة الزرادشتية .

(٣) اسم الله من الدين البابلي .

(٤) يذكر الإنجيل شخصية « المعزى » في عدة مواضع ، منها إنجيل يوحنا ، الفصل الرابع عشر ، آية ١٦ ، والفصل السادس عشر ، آية ٧ . [مهدي علام]

ولقد سار ابن خلدون على هدى من نظراته إلى التاريخ فأفاض تقدمه، وقضى — فيما أعتقد — قضاءً نهائياً ، على الأسس المزعومة لفكرة ظهور مخلص في الإسلام وهي فكرة شبيهة ، على أقل تقدير في آثارها السيكلوجية — بالفكرة المجوسية الأصلية ، التي كانت قد ظهرت في الإسلام تحت تأثير الفكر المجوسى^(١)

(١) في مقدمة ابن خلدون فصل طويل بعنوان « فصل في أمر القاملى وما ينهب إليه الناس في شأنه وكشف النطاء عن ذلك » مرسى فيه للسهجورين أهل الإسلام من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويسمى بالمهدي . وقد أورد الأحاديث الخاصة بهذا الأمر « وما للتكبرين فيها من المطلاع وما لهم في أفكارهم من المستند » ثم اتبعه بذكر كلام التصوفة . وانتهى من ذلك إلى قوله « الحق الذى يتبقى أن يقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتنافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه » ... وأما على غير هذا الوجه مثل أن يدعو ظلمى منهم إلى مثل هذا الأمر في أفق من الآفاق من غير عصبية ولا شوكة إلا مجرد نسبة في أهل البيت فلا يتم ذلك ولا يمكن .
انظر مقدمة ابن خلدون ص ٢١٨ — ٢٣١ . [للترجم]

مبدأ الحركة في بناء الاسلام

الإسلام بوصفه حركة ثقافية ، يرفض ما اصطلاح عليه القدماء من اعتبار السكون ماراً ثابتاً ، ويصل إلى رأى يقول بأنه متحرك متغير . والإسلام بوصفه نظاماً عاطفياً يقول بوحدة الكلمة يدرك قيمة الفرد ، من حيث هو فرد ، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساساً لوحدة الإنسانية . قرابة الدم أصلها مادية مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحث لوحدة الإنسانية إلا إذا أدركنا أن الحياة الإنسانية جميعاً روحية في أصلها وفي منشئها . ومثل هذا ينشئ صنوقاً جديدة من الولاء من غير شعائر تحفظ عليها الحياة ، كما أنه ييسر للانسان أن يحرر نفسه من أسر الروابط المادية . والمسيحية التي ظهرت في الأرض في صورة نظام من الترهب حاول قسطنطين^(١) أن يتخذ منها نظاماً لتوحيد الكلمة بين الناس . وقد حمل إخفاقاتها في تحقيق هذه الغاية الإمبراطور جوليان^(٢) على الارتداد إلى عبادة آلهة روما القديمة محاولاً أن يضع لها تأويلات فلسفية . ولقد وصف مؤرخ من مؤرخي الحضارة المحدثين حالة العالم للمتمدين حوالى الزمن الذى ظهر فيه الإسلام على مسرح التاريخ فقال :

« لقد بدا حينئذ أن الحضارة العظيمة التى استغرق بناؤها أربعة آلاف من السنين كانت مشرقة على الزوال ، وأن المرجح أن الجنس البشرى كان سيمود إلى حالة المهجبة التى كانت فى ظلالها كل قبيلة وكل طائفة عدواً لجارتها

(١) قسطنطين الأول (٣٣٧ م) اتخذ القسطنطينية عاصمة للكهنة ، وجعل المسيحية الدين الرسمى للإمبراطورية .

(٢) تولى جوليان حكم الإمبراطورية الرومانية (٣٦١ — ٣٦٣ م) وكان نصرانياً ثم ارتد وسمى سعباً حقيقياً فى إعادة الدين الوثنى القديم . [المترجم]

لا يعرفون م نظاماً ولا يقينون لهم قانوناً ، وكانت العقوبات القبلية القديمة قد فقدت سلطانها فأصبحت أساليب الحكم الإمبراطورية القديمة غير صالحة للتطبيق . ثم جاءت المسيحية بعقوبات جديدة فعملت على الفرقة والدمار بدلا من الوحدة والنظام . كان عصراً مفعماً بالفجائع . لقد كانت الحضارة أشبه بدوحة هائلة كانت أوراقها قد ظللت العالم ، وكانت فروعها قد حملت ثماراً ذهبية من الفن والعلم والأدب ، وقد أخذت الآن تترنح وتبايل لأن ساقها أصبحت لا تنفذ بالعصارة المتدققة من الإخلاص والإجلال ، بل وصل التنفن إلى لبابها ، ومزقت الحروب أوصالها ، وأصبح لا يسكها معاً إلا خيوط من عادات وقوانين قديمة قد تنقطع في أية لحظة .

أكان نمة ثقافة عاطفية يمكن إدخالها لتجمع بين الناس مرة أخرى ، وتسلكهم في وحدة ، وتنقذ الحضارة من الفناء ؟ إن هذه الثقافة يجب أن تكون من طراز جديد لأن العقوبات والشعائر القديمة قد ماتت ، وبناء غيرها من نفس نوعها لا بد أن يكون من عمل القرون .

ويستطرد الكاتب فيقول إن العالم بات مفتقراً إلى ثقافة جديدة تحمل محل ثقافة العرش ونظم الوحدة التي كانت تستند إلى قرابة الدم .

ثم يقول : وما يبعث على الدهشة أن تقوم ثقافة كهذه في جزيرة العرب في نفس الوقت الذي اشتدت فيه الحاجة إليها . على أن هذه الظاهرة ليس فيها ما يثير العجب . فالحياة الدنيا ترى بالقطرة ما تحتاج إليه ، وتحدد الوجهة التي تنجبه إليها في أوقات أزمتها . وهذا هو الذي نسميه في لغة الدين « الوحي النبوي » . ولهذا كان أمراً جديداً أن يشرق نور الإسلام بين قوم سذج لا يعرفون شيئاً من ثقافات العالم القديم ، وتقع بلادهم في رقعة من الأرض تلتقي فيها قارات ثلاث ، وتجد الثقافة الجديدة في مبدأ « التوحيد » أساساً لوحدة العالم كله . والإسلام بوصفه دستوراً سياسياً ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر

العقلية والوجدانية . فهو يتطلب الطاعة والإخلاص لله ، لا للعروش والنجبان .
وإذ كانت الذات الإلهية هي الأصل الروحي الأول لكل حياة ، فإن خلاص
الإنسان لله إنما يكون بمثابة إخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة . والمبدأ الروحي الأول
لكل حياة كما يصوره الإسلام ، هو مبدأ أبدي ، يرينا الآيات الدالة عليه في
التنوع والتغير .

والمجتمع الذي يقوم على تصوّر الحق على مثل هذا الوجه لا بد له من أن
يوفق في وجوده بين مراتب الموم والتغير ، فلا بد أن يكون لها مبادئ أبدية
تنظم حياتها الجماعية وتضبط أمورها وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم
التغير المستمر . ولكننا إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبد كل إمكان للتغير وهو
في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الإلهية — فإن هذا الفهم
يحملها تنزع إلى تثبيت ما هو أساسياً متغيراً في طبيعته ، وإخفاق أوروبا في علم
السياسة وعلم الاجتماع مثل يوضح المبدأ الأول ، وركود الإسلام في القرون الخمسة
الأخيرة مثل يوضح المبدأ الثاني . إذن فما أس الحركة في بناء الإسلام ؟ إن هذا
الأساس أو المبدأ هو « الاجتهاد » .

والاجتهاد لغة بذل الوسع ، وهو في اصطلاح الفقهاء استعمال الرأي للوصول
إلى حكم فقهي . وأصل الاجتهاد على ما أعتقد هو قول القرآن في آية مشهورة :
« والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا »^(١) . ونجد تليها أقوى إلى الاجتهاد
في حديث للرسول المصطفى ، قد روى أن النبي قال لما ذحين بمته إلى اليمن
واليا : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : بما في كتاب الله . قال : فإن لم
يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسوله . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟

(١) سورة النكيت الآفة ٦٩ . [المترجم]

قال أجتهد رأيي^(١) . على أن الباحث في تاريخ الإسلام يعلم تمام العلم أن التفكير التشريعي المنظم أصبح مع انتشار دولة الإسلام ضرورة لا مفر منها ، ولهذا انكب الرعيل الأول من فقهاء الشريعة ، من كان منهم من أصل عربي ومن كان من أصل غير عربي ، على العمل للوصول في هذا السبيل حتى انتهى ما بذلوه من جهد إلى ذلك التراث الضخم من التفكير الفقهي الذي يشمل في المذاهب للممول بها . وهذه للمذاهب تجمل الاجتهاد على ثلاث درجات :

١ — حق كامل في التشريع وهو يكاد يكون مقصوراً على أصحاب المذاهب .

٢ — حق نسبي فيه ويمارس في حدود مذهب معين .

٣ — حق خاص يتعلق بتعيين القاعدة الشرعية التي يصح تطبيقها في حالة خاصة لم يعينها أصحاب المذاهب .

وسأتناول في بحثي هذا الكلام على النوع الأول من الاجتهاد أي الحق الكامل في التشريع . لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري ، ولكنهم أنكروا دائماً تطبيقه العملي منذ أن وضعت للمذهب ، وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد .

ومثل هذا الاتجاه يبدو شديد القرابة في نظام يقوم في جوهره على الأسس التي وردت في القرآن الذي يرى أن الحياة في جوهرها متغيرة . ولهذا لا بد لنا قبل مواصلة البحث من أن نتحرى أسباب هذا الاتجاه العقلي الذي ردّ شرعية الإسلام إلى حالة تسكاد تصل إلى الجمود . يظن بعض الكتاب الأوربيين أن

(١) روى ابن عبد البر عن معاذ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال له : كيف تصنع إن مرض لك قضاء ؟ قال أفضى بما في كتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال أجتهد رأيي لا آلو . قال فضرب يده في صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله . انظر « جامع بيان العلم وفضله » ص ١٣٢ . [المترجم]

طابع المجدد في القانون الإسلامى يرجع إلى أثر الأثرak . وهذا رأى سطحى في جملة وتفصيله لأن مدارس الفقه الإسلامى تقررت ورسخت أقدامها قبل أن يكون للترك تأثير في تاريخ الإسلام بزمان طويل . والرأى عندى أن الأسباب الحقيقية كما يأتى :

١ — أننا نعرف جميعا الحركة العقلية التى ظهرت في الإسلام في صدر الدولة العباسية وما أثارته من خلافات مريرة . خذ مثلا مسألة الخلاف الخطير بين الفريقين حول رأى أهل السنة في قدم القرآن . فقد أنكر العقليون هذا الرأى لأنهم ظنوا أنه ليس إلا صورة أخرى لمقيدة المسيحيين في قدم « الكلمة »^(١) ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة وقد أيدم كل التأييد رجال الدولة العباسية في أواخر عهدها تخوفا مما يسفر عن آراء العقليين من نتائج سياسية كانوا يرون أن العقليين يأنكرونها لقدم القرآن يقوِّضون دعائم الجماعة الإسلامية . خذ مثلا النظام^(٢) فقد كاد ينكر الأحاديث وصرح بأن أبا هريرة لم يكن ثقة في روايته . وهكذا فإن عدم فهم البواعث الحقيقية للحركة العقلية من ناحية ، ومغفلة بعض العقليين في أفكارهم من غير قيد من ناحية أخرى ، جعل أهل السنة يعتبرون هذه الحركة عاملا من عوامل الانحلال ، ويمدونها خطرا على استقرار الإسلام من حيث هو دستور اجتماعى . فكان قصدم الرئيسى هو الإبقاء على الوحدة الاجتماعية الإسلامية ، ولم يكن لهم من سبيل لتحقيق ذلك إلا استخدام

(١) يستعمل المسيحيون لفظ « الكلمة » ترجمة للأصل اليونانى (Lógos) قاصدين بها الشخص الثانى في الثالوث المقدس قبل الحلول أو التجسد ؛ كما يستعملونها قاصدين بها الكتاب المقدس . [مهدى علام]

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانىء البخارى المشهور بالنظام التوفى عام ٢٢١ هـ أو ٢٣١ هـ . رأس فرقة تنسب إليه — وكان ينكر حجية الإجماع والقياس . ويقول على قول الإمام المصوم كما يفضل الشيعة . اظهر تفصيل مذهبه في الملل والنحل ج ١ ص ٧٢ وما بعدها ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٥٩ وما بعدها . [المترجم]

ماللشريعة من قوة مقيدة ملازمة ، والاحتفاظ ببناء نظامهم التشريعى على أدق صورة ممكنة .

٢ — ثم كانت نشأة التصوف الزهدى ونموه متأثرا فى تطوره التدريجى بطابع غير إسلامى وهو جانب نظرى بحث ، فكان مسئولا إلى حد كبير عن هذا الاتجاه ، وقوى فى شطره الدينى البحث نوعا من الترد على تخريجات الفقهاء للتقدمين . وغير مثل على هذا سفيان الثورى ، فقد كان من أدق الفقهاء فى عصره وأوشك أن يضع مذهبا فى الفقه ، ولكن فرط روحانيته وعقم الجدل الفقهى فى عصره جعلاه يولى وجهه شطر التصوف . والتصوف فى جانبه النظرى الذى تطور فيما بعد كان صورة من صور التفكير الحر على وفاق مع الحركة العقلية ، وخلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن نزعة من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن .

وهذه الروح التى تتضمن الانصراف التام إلى عوالم أخرى وهى الروح التى طبع بها التصوف فى عصوره الأخيرة حجت أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستورا اجتماعيا ، كما أن إفساحه فى المجال لتفكير طليق فى شطره النظرى قد اجتذب إليه خير العقول فى الإسلام وأشربها فى النهاية روحه . وبهذا أصبحت دولة الإسلام على وجه العموم فى قبضة رجال مقار بين (من أوساط الأذكاء) . ولم يجد جمهور المسلمين من غير المفكرين من هو خير من هؤلاء ليقودهم ، فرأوا أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب فى تسليم أسمى .

٣ — وعلى رأس هذا كله حدث تخريب بغداد — وهى مركز الحياة الإسلامية — فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى .

ولقد كان تدميرها نكبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو

التتار في خوف مهروس على مستقبل الإسلام . وكان من الطبيعي ، في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي ، أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر ، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد : هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطردة واحدة للناس جميعاً ، وأبدوا في سبيل ذلك غاية شديدة فأفكروا كل تجديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء . وكان النظام الاجتماعي بيت القصيد في تفكيرهم . وليس من شك في أنهم كانوا على شيء من الصواب لأن النظام يقاوم قوى الانحلال إلى حد ما . على أنه قد فاتهم ، كما فات علماءنا المحدثين كذلك أن مصير شعب من الشعوب لا يتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الأفراد وقوتهم . والجماعة الذي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد من الوجود تلاشياً تاماً . إذ هو يحنى قطاف كل ما حوله من تفكير اجتماعي ، ولكنه يفقد روحه هو . ولهذا فإن تبجيل التاريخ للماضي تبجيلاً زائفاً وبسته المصطنع ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب . وقد أحسن كاتب من المحدثين تصوير ذلك فقال : « إن حكم التاريخ هو أن الأفكار البالية لم تقم لها قائمة أبداً بين قوم بليت على أيديهم » وعلى هذا فالقوة الفعالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانحلال في شعب من الشعوب هي تنشئة أفراد ذوي فردية قوية . ومثل هؤلاء الأفراد هم وحدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة . فهم يجهرون بمقاييس جديدة نبدأ نرى في ضوئها أن يبتئنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء ، بل نفتقر إلى التعديل . والليل إلى المبانة في التنظيم بإظهار احترام زائف للماضي الأمر الذي نلاحظه عند فقهاء المسلمين في القرن الثالث عشر وما تلاه ، كان مخالفاً لروح الإسلام ، ومن ثم حدث رد فعل قوى على يد ابن تيمية وهو من أعظم الكتائب همة وأقوام في الدعوى إلى الإسلام . ولد ابن تيمية في سنة ١٢٦٣ م بعد تدمير

بغداد بخمسة أعوام^(١).

ونشأ ابن تيمية على مذهب ابن حنبل ، وبما أنه أعطى نفسه حق الاجتهاد فقد خرج بذلك على من يحرمونه ويقولون بإقتال بابه ، واستأنف النظر في الأصول الأولى ليصدر عنها من جديد ، ونهج منهج ابن حزم — مؤسس مذهب الظاهرية في الشريعة — في إنكار ما ذهب إليه الحنفية من تقرير الأحكام على أساس القياس والإجماع كما فهمهما قدماء الأصوليين ، لأن الإجماع في رأيه أساس كل خرافة . وليس من شك في صواب رأيه إذا وضعنا موضع الاعتبار ما ساد عهده من انحلال خلقي وضمف في التفكير العقلي .

وفي القرن السادس عشر الميلادي نادى السيوطي بأن له حق الاجتهاد ، وزاد على ذلك قوله بظهور إمام مصلح في مستقبل كل قرن من الزمان . ولكن تعاليم ابن تيمية لقيت خير تمبير عنها في حركة مفعمة باحتيالات كثيرة قامت خلال القرن الثامن عشر الميلادي على رمال نجد التي وصفها ماك دونالد Macdonald بأنها « أظهر بقعة في عالم الإسلام الذي دبَّ إليه الانحلال » . وهذه الحركة هي في الحق أول نبضات الحياة في الإسلام الحديث ، وقد كانت هذه الحركة مصدر الإلهام بصفة مباشرة أو غير مباشرة لمعظم الحركات الكبرى الحديثة بين مسلمي آسيا وإفريقية كالحركة السنوسية ، وحركة الجامعة الإسلامية ، والحركة البابية التي ليست سوى صدى فارسي للإصلاح الديني العربي . ولد محمد بن عبد الوهاب المصلح المتطهر العظيم في سنة ١٧٠٠ م ، وتلقى العلم في المدينة ، ثم رحل إلى ربوع فارس ونجح آخر الأمر في إشاعة الروح التي تأججت في نفسه الحائرة ونشرها في العالم الإسلامي كله . وكانت روحه شبيهة بروح أحد تلاميذ الغزالي

(١) تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني تصدى للاتصار لمذهب السلف والاعتماد على الرد على منذهب الأشاعرة وصعد بالتكبر عليهم وعلى الرفضة وعلى الصوفية افترق الناس فيه فريقين : فريق يقتدى به ويرى أنه شيخ الإسلام وفريق يبدعه وضلله — انظر المقرئ ج ٤ ص ١٨٤ — ١٨٥ . [المترجم]

— وهو محمد بن تومرت^(١) المصلح الديني المغربي الذي ظهر إبان انحلال الأندلس الإسلامية فبعث فيها روحاً جديدة . وليس يعني هنا من الحركة الوهابية ناحيتها السياسية التي قضت عليها جيوش محمد علي باشا . ولكن الشيء الجوهرى الذي يلاحظ فيها هو روح التحرر الظاهرة ، وإن كانت هذه الحركة في ذاتها محافظة أيضاً تتمسك بالتقديم على طريقته الخاصة . فبينما تنمرد على قصر حق الاجتهاد على أصحاب المذاهب ، وتصرّ في قوة على القول بحق الاجتهاد . فإن نظرها إلى الماضى خلا من النقد والتمحيص خلوا تاماً ، وفي أمور التشريع تعتمد في الجملة على السنة النبوية .

وإذا انتقلنا إلى تركيا فإننا نجد أن فكرة الاجتهاد ، وقد ثبتت أقدامها وبسطت في آفاقها آراء فلسفية حديثة ، كانت تفعل فعلها منذ زمان طويل في التفكير الدينى والسياسى للشعب التركى . ويبدو هذا واضحاً في نظرية جديدة عن الفقه الإسلامى قال بها حلیم ثابت وأقامها على أفكار اجتماعية عصرية . وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً ، وأنا أعتقد أنها امر واقع ، فلا بد لنا من أن نفضل يوماً ما ما فعله الترك . فعنيد النظر في تراثنا العقلى . فإذا لم نستطع أن نضيف جديداً إلى التفكير الإسلامى العام فقد نوفق — عن طريق النقد المحافظ السديد — في كبح جماح حركة التحلل من الدين التى تنتشر بسرعة في العالم الإسلامى .

وسأبدأ الآن في إعطائكم فكرة عن التفكير السياسى الدينى في تركيا نبيين لكم كيف يتجلى أثر الاجتهاد في التفكير والنشاط في العصر الحديث في هذه البلاد .

(١) مصلح دينى مراكشى مشهور يعرف بمحمدى الموحدين ، تأثر في آرائه بآبى حزم ثم رحل إلى المغرب ونشج بأفكار المنزلى ، فلما عاد إلى المغرب بدأ دعوته الإصلاحية وألف بحوثاً مختلفة باللسان البربرى منها رسالة التوحيد ، وزعم أنه المهدي واصطنع نسباً ينتهى به إلى على ابن أبى طالب . وتوفى ابن تومرت سنة ٥٢٢ هـ أو سنة ٥٢٤ هـ — انظر دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ١٠٦ — ١٠٩ .

كان في تركيا إلى عهد غير بيد نوعان رئيسيان من التفكير يمثلهما الحزب الوطني وحزب الإصلاح الديني .

وكان الحزب الوطني يحمل الاعتبار الأول للدولة لا الدين . ولم يكن الدين ، من حيث هو دين ، في نظر مفكرى هذا الحزب وظيفة قائمة بذاتها ، بل كانوا يرون أن الدولة هي العامل الجوهرى في حياة الأمة وأنها هي التى تشكل جميع العوامل الأخرى في طبيعتها ووظائفها . ولهذا أنكروا رأى القدماء في وظيفة الدولة والدين ، وأصرّوا على التفرقة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية . ولا شك أن تكوين الإسلام ، بوصفه نظاما دينيا سياسيا ، يميز مثل هذا الرأى ، وإن كنت أرى أنه من الخطأ أن نفترض أن فكرة الدولة أقوى وأنها تسيطر على جميع الأفكار الأخرى التى ينطوى عليها نظام الإسلام . فليس في الإسلام سلطة روحية وسلطة زمنية تميز كل منهما على الأخرى .

وطبيعة أى عمل مهما كان دينويا في فحواه إنما تشكلها النزعة العقلية التى تسيطر على القائم بهذا العمل . فإزاء العمل من تفكير لا تراه العين هو الذى يشكل آخر الأمر طبيعته . والعمل يكون دينويا أو طالحا إذا صدر عن روح بعيدة عما للحياة من مزيج لا نهاية لناصره ، ويكون روحانيا إذا صدر بوحى من هذا المزيج . والحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها ، تبدو دينيا إذا نظرنا إليها من ناحية ، وتبدو دولة إذا نظرنا إليها من ناحية أخرى . وليس صحيحا أن يقال إن الدين والدولة جانبان أو وجهان لشيء واحد ، فالإسلام حقيقة مفردة لا تقبل التحليل ، وهو يبدو في صورة أو أخرى بحسب اختلاف نظرك إليه . وهذا الأمر بعيد الأثر ، وتوضيحه توضيحا وافيا يزج بنا في بحث فلسفى عميق . وحسبنا أن نقول إن هذا الخطأ القديم نشأ عن تفريع وحدة الإنسان إلى حقيقتين منفصلتين متمايزتين ، تتصلان إحداها بالأخرى على وجه ما ، ولكنهما أساسيا متضادتان . والحق هو أن المادة هي الروح مضافة إلى الزمان المكاني . والوحدة التى نسميها

الإنسان هي جسم إذا نظرت إلى عملها بالنسبة لما نسميه بالعالم الخارجي ، وهي عقل أو نفس إذا نظرت إلى عملها باعتبار ماله من غاية ، وإلى المثل الأعلى الذي يستهدفه هذا العمل .

وروح « التوحيد » بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ هواللساواة والأعناد والحرية . والدولة في نظر الإسلام هي محاولة تبذل بقصد تحويل هذه المبادئ الثلاث إلى قوى مكانية زمانية ، هي إلهام لتحقيق هذه المبادئ في نظام إنساني معين . والدولة في الإسلام ليست ثيوقراطية^(١) أي دينية ، إلا بهذا المعنى وحده ، لا بمعنى أن على رأسها خليفة لله على الأرض يستطيع دائماً أن يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة . وقد غاب هذا الاعتبار الإلهام عن أنظار نقاد الإسلام . فالحقيقة القصوى في نظر القرآن روحية ووجودها يتحقق في نشاطها الديني . والروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والديني . فكل ما هو ديني إذن هو طاهر وديني في جنود وجوده . وأعظم خدمة أداها التفكير المصري إلى الإسلام ، بل في حقيقة الأمر إلى كل دين ، هي تمحيص ما نسميه مادياً أو طبيعياً تمحيصاً أظهر أن المادي فحسب لا يكون له حقيقة إلى أن نكشف عن أصلها متأصلاً فيها هو روحاني . فليس ثمة دنيا دنسة ، وكل هذه الكثرة من الكائنات المادية إنما هي مجال تحقق الروح وجودها فيه ، فالكل أرض طهور ، ولقد صور النبي هذا المعنى أجمل تصوير بقوله « جعلت لنا الأرض كلها مسجداً »^(٢)

(١) Theocracy كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين إحداهما ثيوس بمعنى الله وقراموس بمعنى قوة أو سلطان ، وهي عبارة عن الجماعة التي تعتبر سلطان الحكم من أمر الله يتولاه بواسطة سفرائه . [للترجم]

(٢) روى الإمام مسلم في صحيحة قال : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ، حدثنا محمد بن فضيل عن أبي مالك الأشجعي عن ربي عن حذيفة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فضلنا على الناس بثلاث : جعلت صفوةنا كصفوف الملائكة ، وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً ، وجعلت تربتها لنا طهوراً إذا لم نجد الماء — انظر ص ١٩٤ ج ١ ، طبعة الحلبي سنة ١٣٤٨ هـ .

فالدولة في نظر الإسلام ليست إلا محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنسانى . وبهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان بل تهدف إلى تحقيق المبادئ المثالية ، دولة ثيوقراطية .

إن رجال الحزب الوطنى التركى استقوا ، فى الواقع ، فكرة الفصل بين الدين والدولة من تاريخ النظريات السياسية الأوربية . فالمسيحية البدائية لم تقم كوحدة سياسية أو مدنية ، وإنما كانت نظاماً من الرهبنة فى عالم غير مطهور ، لا تحفل بأمور الدنيا ، وتدين للسلطة الرومانية بالطاعة فى كل أمر تقريباً ، وكان من نتيجة هذا ، أن الدولة عندما أصبحت مسيحية وقفت هى والكثيسة موقف التعارض ، بوصفهما قوتين متمايزتين شجر بينهما الخلاف على تنازع الاختصاص ، ودبت بينهما لذلك خصومات لا حد لها . ومثل هذا لم يكن من الممكن أن يقع فى الإسلام ، لأن الإسلام كان من أول أمره مجتمعاً مدنياً عنى بشئون الدنيا ، وأخذ عن القرآن طائفة من المبادئ التشريعية البسيطة ، كالألواح الاثني عشر فى التشريع الرومانى ، انطوت ، كما أسفرت التجارب ، على إمكانات عظيمة للتوسع والتطور عن طريق التأويل والتفسير .

وعلى هذا فالنظرية التى تقول بقومية الدولة تجرنا إلى الخطأ من حيث أنها تفترض ثنائية لا وجود لها فى الإسلام .

ومن جهة أخرى كان حزب الإصلاح الدينى ، بزعامة سعيد حليم باشا ، يلح فى أن الوضع الأساسى فى الإسلام هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية ؛ وأنه — بوصفه وحدة تجمع هذه الحقائق الأزلية الحرة والمساواة والتضامن — ليس له وطن معين ينسب إليه . يقول الصدر الأعظم : « كما أنه لا توجد رياضة انجليزية أو تلك ألمانى ، أو كيمياه فرنسية ، فليس يوجد كذلك إسلام تركى أو عربى أو فارسى أو هندى . وكما أن الصبغة العالمية للحقائق العلمية تولد شتاتاً من ثقافات قومية علمية ، تمثل فى مجموعها المعرفة الإنسانية ، فكذلك بما يشبه هذا الأسلوب

تنشئ* الصفة العالمية لحقائق الإسلام أنواعا من المثل العليا القومية والأخلاقية والاجتماعية ». والثقافة المصرية القائمة ، كما هي الآن ، على الأثرة القومية ليست في رأى هذا الكاتب البعيد النظر إلا صورة أخرى من صور الممجية . وقد نشأت عن تطور في التصنيع جاوز حدوده ، وبه يرضى الناس غرائزهم وميولهم البدائية . على أن الكاتب ينهى أن المثل الاجتماعية والأخلاقية في الإسلام بدت عن الإسلام شيئا فشيئا على مر الأيام بتأثير من الخلق المحلى ، والانحرافات التى كانت سائدة قبل الإسلام ، في الشعوب الإسلامية . وقد أصبحت هذه المثل العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية أكثر منها إسلامية . ومبدأ التوحيد الطاهر النقي كاد يطبع بطابع من الوثنية ، وضاعت الصفة العالمية لمثل الإسلام الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية . وعلى هذا فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن ننزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التى أحالت إلى الجمود نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائية الحركة والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية ، حقائق الحرية والمساواة والاتحاد فقيم على أساسها الأول في البساطة والعالمية ، مثلنا العليا في الأخلاق والاجتماع والسياسة . هذه هى آراء الصدر الأعظم في تركيا . وترون منها أنه نهج نهجا فكريا أكثر اتفاقا مع روح الإسلام ، فانتهى تقريبا إلى النتيجة التى وصل إليها الحزب الوطنى أى إلى القول بحق الاجتهاد رغبة في إقامة الشريعة من جديد على ضوء الفكر والخبرة في العصر الحديث .

لننظر الآن كيف مارس المجلس الوطنى الكبير حق الاجتهاد فيما يتعلق بنظام الخلافة . إن تنصيب خليفة أو إمام أمر محتوم لا غنى عنه طبقا لرأى أهل السنة . وأول سؤال يرد في موضوع الخلافة هو هل ينبغي أن تسند الخلافة إلى شخص مفرد . وقد أجاب الاجتهاد التركى عن هذا بأن روح الإسلام تميز إنسانه الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس أو إلى مجلس منتخب . وعلى قدر ما أعلم ، لم يبدِ فقهاء الدين من المسلمين في مصر والمهند حتى الآن رأيهم في هذا الموضوع . أما أنا

فأعتقد أن الرأي التركي رأى جد سليم ، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه .
ونظام الحكم الجمهورى لا يتفق مع روح الإسلام فحسب ، بل لقد أصبح كذلك
ضرورة من الضرورات نظراً للقوى الجديدة التى انطلقت من عقلمها فى
العالم الإسلامى .

ولكى نفهم رأى التركي ، نسترشد برأى ابن خلدون وهو أول مسلم كتب
فى فلسفة التاريخ : يذكر ابن خلدون فى مقدمته المشهورة ثلاثة آراء مختلفة فى موضوع
الخلافة أو الإمامة الكبرى فى الإسلام^(١) .

الأول : يقول إن الإمامة الكبرى نظام أوجبه الشرع ومن ثم لا يمكن
صرف النظر عنها .

الثانى : يقول إن نصب الإمام وجب بالعقل لضرورة الاجتماع .

الثالث : يذهب إلى أن نصب الإمام ليس واجباً وهو قول الخوارج . ويظهر
أن الترك عدلوا عن رأى الأول إلى رأى الثانى ، أى إلى رأى المعتزلة الذين
يذهبون إلى أن تنصيب الإمام أمر تدعو إليه ضرورة الاجتماع لا غير . ويدافع
الترك عن رأيهم هذا فيقولون ينبغى أن نهتدى فى تفكيرنا السياسى بتجاربنا
السياسية الماضية التى تدل دلالة لا تقبل الخطأ على أن فكرة الإمامة الكبرى
قد أخفقت عند تطبيقها . لقد كانت الخلافة فكرة قابلة للتنفيذ عند ما كانت
الإمبراطورية الإسلامية متحدة الأواصر سليمة البنيان ، فلما انقسمت على نفسها
وتفرقت شيعا ، تخلفت عنها وحدات سياسية مستقلة ، فأصبحت فكرة الخلافة
غير ممكنة التنفيذ ، وضاعت صلاحيتها لأن تكون عاملاً حياً فى تنظيم العالم
الإسلامى فى العصر الحديث . وهذا الإخفاق ، فضلاً عن عدم تحقيقه لأى غرض
مفيد ، أصبح حائلاً دون عودة الوحدة بين الدول الإسلامية المستقلة . فقد وقفت
إيران نائية عن الترك لاختلاف عقائدها فى أمر الخلافة ؛ ونظر إليهم أهل مراکش

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ١٣٤ وما بعدها طبعة المطبعة البهية المصرية . (الترجم)

في ريبة وحذر؛ وتحرك في صدر بلاد العرب طموح شخصي؛ وكل هذا الانقسام قد دب بين الدول الإسلامية من أجل مجرد رمز على سلطان ذهب وانقضى منذ عهد بعيد . ولقد يستمر الترك في محاجتهم قائلين لم لا نهتدي في تفكيرنا السياسي بما علمته لنا التجارب ؟ ألم يسقط القاضي أبو بكر الباقلائي^(١) شرط القرشية في الخلافة ، نتيجة لحقائق التجارب في الحياة ، أي لما أدرك قريشاً من الاضمحلال السياسي وما نشأ عنه من مجزأها عن حكم العالم الإسلامي ؟ ومنذ قرون أدلى ابن خلدون بما يقارب هذه الحجة مع أنه كان يعتقد في وجوب اشتراط القرشية في الخليفة . فهو يقول إنه ما دامت سلطة (عصبية) قريش قد اضمحلت ، فلما معدى عن قبول أقوى رجل في سلطانه (عصبية) إماما في الدولة التي يتمتع فيها بسلطته^(٢) . وهكذا يدرك ابن خلدون منطق الحقائق القاسي فيشير برأى قد يعتبر أول صورة داجية للإسلام الدولي الذي يلوح في الأفق في عصرنا هذا . هذه هي النزعة التي ينزع إليها التركي في العصر الحديث مستوحياً ، على النحو الذي يفعله ، حقائق التجربة ، لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة متباينة .

والرأى عندي هو أن هذه الحجج إذا قدّرت تقديرأ صحيحاً ، فإنها تدل على مولد مثال دولي هو ، على الرغم من أنه جوهر الإسلام ولبه ، قد حجبته حتى الآن ، أو بالأحرى حل محله ، الفتح العربي في القرون الأولى لظهور الإسلام . ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون في قصائد « ضيا » الشاعر الوطني العظيم ، الذي كان لقصائده ، التي استلهمها من فلسفة « أوجست كونت » ، Auguste Comte أثر عظيم في تشكيل الفكر التركي الحديث .

(١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم المعروف بالباقلائي البصري الأشعري المتوفى سنة ٤٠٣ هـ [١٠١٣ م]

(٢) راجع تفصيل الموضوع بنصه في المقدمة ص ٢١٧ طبعة المطبعة المرقية سنة ١٣٢٧ هـ . [ع . م]

وهاكم ملخصاً لإحدى قصائده نقلتها عن الترجمة الألمانية التي قام بها الأستاذ فيشر Fisher : « لكي يكون للإسلام وحدة سياسية قوية حقاً ، يجب أولاً أن تصبح جميع البلاد الإسلامية دولا مستقلة ، ثم تخضع جميعاً لسلطان خليفة واحد . وهل يستطيع أمر كهذا في الوقت الحاضر ؟ إن لم يكن هذا ميسوراً اليوم فلا مفر لنا من الانتظار . وفي الوقت نفسه يجب على الخليفة أن ينظم بيته هو ، وأن يقيم القواعد للدولة عصرية صالحة . فالضعيف لا يلقى في العالم الدولي رحمة من أحد ، والقوى وحده هو الذي يستحق الاحترام » .

هذه السطور تدل في وضوح على اتجاه الإسلام الحديث . فكل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يشغل بنفسه في الوقت الحاضر ، وأن يركز اهتمامه مؤقتاً في شئونه وحده ، إلى أن تصبح شعوبه جميعاً قوية قادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية ؛ والوحدة الحية الحققة في نظر المفكرين القوميين ليس من اليسير تحقيقها بمجرد وجود سلطة عليا رمزية ، بل تتجلى حقاً في تمدد الوحدات الحرة المستقلة التي تقضي على ما بينها من تنافس في الجنس ، وتنشئ بينها روابط من وحدة الأمل الروحاني المشترك .

ويخيل لي أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجياً إلى أن الإسلام ليس قومية ، ولا فتحاً أو استثماراً ، وإنما هو رابطة أم تسلم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة .

وللشاعر السابق قصيدة عنوانها « الدين والعلم » تلقي المقطوعة الآتية منها بصيصاً آخر من الضوء على الرأي الديني العام الذي يتكيف اليوم في العالم الإسلامي شيئاً فشيئاً :

يقول الشاعر : « من هم أول من طالع الناس بالهداية الروحانية ؟ لاريب في أنهم الأنبياء والقديسون . فلقد أخذ الدين بيد الفلسفة في كل عهد وقاد خطاها ،

وبنوره وحده استضاءت الأخلاق والفنون . غير أن الدين يضعف ويفقد حماسه الأولى ويخفى القديسون ، وتصبح الزعامة الروحية تراثاً اسمياً يرثه فقهاء الشريعة . ونجم الهدى الذى يهتدى به فقهاء الشريعة هو السنن ، ويكرهون الدين على سلوك هذا السلك ^(١) .

أما الفلسفة فتقول : « ان النجم الذى اهتدى بنوره هو العقل ، فاذهبوا أنتم إلى اليمن ، وسأذهب أنا إلى الشمال » . والدين والفلسفة كلاهما يدعى الروح ، وكلاهما يجذبها إلى ناحيته ، وبينما يكون هذا الصراع محتدماً ، تضع التجربة حملها فتلد مولودها وهو العلم الواقعى . ويصبح هذا الزعيم الصغير الذى يقود العقل فيقول : إن سنن الأوائل هى التاريخ ، والعقل هو منهج التاريخ ، كلاهما يفسر ويؤول ويرغب فى بلوغ ذلك الشيء الذى لا يمكن تحديده ، لكن ما ذلك الشيء ؟ أهو قلب هدبته الروح ؟ . وإذا كان الأمر كذلك فاستمع إلى كلتى النهائية : الدين هو العلم الواقعى ، وهدفه هو تهذيب قلب الإنسان ! » .

وهذه السطور الجميلة تبين كيف أجاد الشاعر فى اصطناع نظرية أوجست كونت التى تقول بأن العقل الإنسانى مر بأطوار ثلاثة : طور الدين ، وطور الفلسفة ، وطور العلم ، لتلائم وجهة النظر الإسلامية .

وما تضمنته هذه الأبيات من رأى فى الدين يعين أيضاً موقف الشاعر من اللغة العربية فى منهج التعليم التركى .

يقول الشاعر : « إن الأرض التى يجلجل فيها ضوت المؤذن للصلاة باللغة

(١) للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده رأى كهذا بسطه فى تفسيره القرآن تكلم فيه على أطوار ثلاثة تمر بها الإنسانية ؟ ويقول فى وصف الطور الثالث « ثم يظهر طور ثالث : ذلك أنه إذا طال الأمد على عهد النبى ، قست القلوب ، وأطلمت النفوس ، وغلبت المصنوعات ، وضعف العلم لسير الدعوة ، واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيح حكم الدين ... الخ » انظر تفسير المنار ج ٢ ص ٢٩٥ الخ . [المترجم]

التركية ؛ والتي يدرك فيها المصلون معنى ما يتلون في صلواتهم ؛ والأرض التي يعلم فيها القرآن باللغة التركية ؛ وحيث يفهم كل إنسان فهمًا واضحًا ، كبيرًا كان أو صغيرًا ، أوامر الله ، يا ابن تركيا هذه الأرض هي وطنك ! » .

وإذا كانت غاية الدين تهذيب القلب فلا بد له من أن ينفذ إلى أعماق الروح ، وهنا يرى الشاعر أن الدين لا يتيسر له النفاذ إلى أعماق النفس على خير وجه إلا إذا صيغت أوامره وعظاته بلفتها الوطنية . ومعظم الناس في الهند سيسخطون على هذا التحول الذي تحمل فيه التركية محل العربية .

واجتهاد هذا الشاعر تدعليه اعتراضات جدية كما سيتبين فيما بعد . ولكن ينبغي أن نقرر أن الإصلاح الذي نادى به ليس من غير شبيه في تاريخ الإسلام . فنحن نجد أن محمد بن تومرت مهدى الأندلس^(١) الذي كان من برابرة المغرب ، عندما أقام دولة الموحدين الدينية ، رأى لمصلحة الأميين من البربر أن يترجم القرآن إلى لغتهم ، وأن يؤخذ للصلاة بها . كما حتم على موظفي الحكومة جميعًا أن يعرفوا لغة البربر .

ويسط الشاعر التركي في مقطوعة أخرى رأيه فيما ينبغي أن تكون عليه المرأة ، وقد دفعت حماسه للمساواة بين الرجل والمرأة على إعلان رغبته في إحداث تغييرات جوهرية في أحكام الأحوال الشخصية في الإسلام ، وتعديل الطريقة التي تفهم بها هذه الأحكام وتطبق في الوقت الحاضر فيقول :

ها هي المرأة ! أمي ، أو أختي ، أو بنتي ؛ إنها هي التي توظف أنبل العواطف في أعماق وجودي !

ها هي حبيبتى ؛ هي شمسي ، هي قري ، هي نجمي . إنها هي التي تقدوني

(١) انظر ترجمة ابن تومرت في تاريخ ابن الأثير ، ج ١٠ ، ص ٤٠٠ — ٤٠٧ ، وفي كتاب البر لابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٢٥ — ٢٢٩ . (المترجم)

على فهم شعر الحياة ! فكيف يمكن أن تعتبر شريعة الله المقدسة هؤلاء المخلوقات الجلية ، كائنات حقيرة الشأن ؟ لا بد أن يكون هناك خطأ في تفسير العلماء للقرآن ؟ إن الأسرة هي أساس الأمة والقوة ! وما دمنا لا ندرك حقيقة شأن المرأة ، فإن حياتنا القومية تظل ناقصة .

إن تنشئة الأسرة يجب أن تجري على أساس العدالة . ولهذا لا بد من مساواة المرأة بالرجل في ثلاثة أمور : في الطلاق ، والانفصال ، والميراث . وما دامت المرأة تعد نصف الرجل في الميراث ، وربه في عدد الأزواج ، فلن ترقى الأسرة ، ولن ترقى البلاد . لقد فتحنا للقضاء محاكم وطنية تقضى في الحقوق الأخرى ، وتركنا الأسرة في أيدي مذاهب الفقهاء . ولا أدري لماذا نخلينا عن نصرمة المرأة ؟ أليست المرأة تعمل في سبيل البلاد ؟ أم يجب عليها أن تتور ، وتتخذ من إربتها سلاحاً فاتكاً تنزع به حقوقها من بين أيدينا ؟ .

إن تركيا ، في الحق ، هي الأمة الإسلامية الوحيدة التي نفست عن نفسها صبات العقائد الجامدة ، واستيقظت من الرقاد الفكري ، وهي وحدها التي نادوت بحقها في الحرية العقلية ، وهي وحدها التي انتقلت من العالم المثالي إلى العالم الواقعي ، تلك النقلة التي تستتبع كفاحاً صريحاً في ميدان العقل والأخلاق .

والتشابك المترديد في حياة فسيحة الأرجاء مفعمة بالحركة لا بد أن يستحدث تركيا مواقف توحى بآراء جديدة ، وتقتضى تأويلات مستحدثة للأصول والمبادئ التي ليس لها إلا قيمة نظرية بالنسبة لقوم لم يعرفوا لذة الانتشار الروحي قط .

وأظن أن الفيلسوف الإنجليزي هو Hobbes هو الذي لاحظ هذه الملاحظة الدقيقة ، أن من تتناوبه سلسلة من نفس الأفكار المتكررة ونفس الشعور المتكرر لا تتناوب أفكار ولا شعور مطلقاً . وهذا هو نصيب معظم الأمم الإسلامية اليوم . فهم يكررون القول بالقيم التي قال بها السلف بطريقة آلية ، بينما يخطو التركي في

سبيله لاستحداث قيم جديدة ، وقد مرّت عليه تجارب عظيمة كشفت له عما في
خبايا نفسه ، وأخذت الحياة عنده تتحرك وتتغير ، وتنمو ، وتلد رغبات جديدة ،
وتخلق مصاعب لا عهد له بها ، وتوحى له بتأويلات جديدة . والسؤال الذى يواجهه
التركي اليوم ، والذى يرجح أن يواجهه الأمم الإسلامية الأخرى فى القريب العاجل ،
هو ما إذا كانت الشريعة الإسلامية قابلة للتطور . وهو سؤال تحتاج الإجابة عنه
إلى جهد عقلى عظيم . ومن المؤكد أن يكون الجواب عنه بالإيجاب ، على شرط أن
يواجهه العالم الإسلامى بالروح التى كان يواجه بها عمر^(١) مشكلات الدين . فهو
أول عقل محص مستقل فى الإسلام ، وكان له من الشجاعة الأدبية ما جعله يقول
فى اللحظات الأخيرة من حياة النبي « حسبنا كتاب الله » .

إننا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر فى الإسلام الحديث ، ولكن
ينبغى لنا أن نقرر أيضاً أن لحظة ظهور الأفكار الحرة فى الإسلام هى أدق اللحظات
فى تاريخه . فحرية الفكر من شأنها أنها تنزع إلى أن تكون من عوامل الانحلال ،
وفكرة القومية الجنسية التى يبدو أنها تعمل فى الإسلام العصرى أقوى مما عرف
عنها من قبل قد ينتهى أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التى
تشربتها نفوس المسلمين من دين الإسلام . أضف إلى هذا أن زعماء الإصلاح
فى الدين والسياسة قد يجاوزون فى تمسكهم لتحرير الفكر الحدود الصحيحة للإصلاح
إذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية . ونحن نمر الآن بعهد شبيه بعهد ثورة الإصلاح

(١) فى شرح السيد الشريف على « المواقف » قال الأمدى : كان المسلمون عند
وفاة النبي عليه السلام ، على عقيدة واحدة وطريقة واحدة . إلا من كان يطن التفاف ويظهر
الوفاق . ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً فى أمور اجتهدية لا توجب إيماناً ولا كفراً ، وكان
ضربهم منها لفظة مراسم الدين وإدانة مناهج الشرع القويم ، وذلك عند قول النبي فى مرض
موته : اثمنوا بقرطاس أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى ، حتى قال عمر : إن النبي قد غلبه
الوجع ، حسبنا كتاب الله ! »

البروتستنتى فى أوربا ، فينبغى ألا يضع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوتر وتأنجها .
فدرس التاريخ فى تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الإصلاح كانت سياسية فى جوهرها
وأن نتيجتها الخالصة فى أوربا أسفر عن إحلال تدريجى لنظم أخلاقية قومية محل
الأخلاق للسليحية العالمية ؛ ولقد رأينا بأعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه فى الحرب
العالمية الأولى (الأولى) التى عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين
المتضادين بل جعلت الموقف الأوروبى أكثر شناعة مما كان عليه قبل . والواجب
على قادة الرأى فى العالم الإسلامى اليوم هو أن يفهموا المعنى الحقيقى لما حدث
فى أوربا ، وأن يسيروا قدما نحو غايات الإسلام ومراميه مع ضبط النفس
والبصيرة الثاقبة .

لقد قدمت إليكم لمحة عن تاريخ الاجتهاد فى الإسلام فى عصرنا الحديث
وعن آثاره . وانتقل الآن إلى النظر فيما إذا كان تاريخ الشريعة الإسلامية وبنائها
يقتين منها إمكان تفسير أصول الشريعة ومبادئها تفسيراً جديداً . وبعبارة
أخرى : الموضوع الذى أود أن أثير البحث فيه هو :

هل شريعة الإسلام قابلة للتطور ؟ . ولقد سأل هورتن Horten ، أستاذ قه
اللغات السامية بجامعة بون ، السؤال نفسه ، بصدد الكلام عن الفلسفة الإسلامية
وعلم الكلام ، واستعرض آثار مفكرى الإسلام فى ميدان التفكير الدينى البحث
ثم قرر أن تاريخ الإسلام قد يوصف بحق أنه تفاعل تدريجى ، بين قوتين متمايزتين
وتناسق بينهما ، وتمازج بينهما تفلطت به كل قوة فى الأخرى ، وهاتان القوتان
هما عنصر الثقافة والمعرفة الآريتين من ناحية ، ودين سامى من ناحية أخرى . ولقد
وفق المسلم دائماً بين رأيه الدينى وبين مبادئ الثقافة التى استقامها من الأمم المحيطة
به . ويقول هورتن : لقد ظهر فى الإسلام ما بين سنة ٨٠٠ م وسنة ١٠٠٠ م
ما لا يقل عن مائة فرقة من الفرق الدينية . وهو أمر قاطع فى دلالة على مرهونة
التفكير الإسلامى ، كما يدل على ما بذله مفكروننا الأوائل من نشاط موصول ،

وعلى ضوء ما تكشف له في درسه العميق للأدب والتفكير الإسلاميين لم يجد هذا المستشرق المعاصر مندوحة عن أن يقول : « إن روح الإسلام رجة فسيحة بحيث أنها تكاد لا تعرف الحدود ، وقد تمتلئ كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة ، فيما عدا الأفكار الملحدة ، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص » . بل إن روح التمثيل في الإسلام لأقوى ظهوراً في ميدان القانون . يقول الأستاذ هرجروني العالم الهولندي الذي عكف على دراسة الإسلام : « عندما قرأ تاريخ تطور الشريعة المحمدية نجد من ناحية أن الفقهاء في كل جيل يرحح بعضهم بعضاً في أبسط الأمور إلى حد أنهم يقرمون بالزندقة ، ومن ناحية أخرى ، نجد هؤلاء الفقهاء أنفسهم ، بما لهم من وحدة في القصد فائقة ، يحاولون التوفيق فيما بين السلف من خلاقات شبيهة بما بينهم هم من خلاف . وهذه الآراء التي ينطق بها علماء أوروبا المحدثون تبين لنا في جلاء ووضوح ، أنه عندما تمود للمسلمين حياة جديدة ، فإن حرية الفكر الكامنة في الروح الإسلامية لا بد أن تبرز نفسها إلى الوجود على الرغم من تزمت الفقهاء .

ولا ريب عندي في أن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لا بد من أن يجعل الناقد بمنجاة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور . ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم في بلدنا هذا لم يستكملوا الأوبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية ، ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة إذا حدثت تسيء معظم الناس وتثير خلاقات مذهبية . على أنني سأغامر بإبداء بعض الملاحظات عن النقطة التي نبحثها الآن :

فأولاً : ينبغي أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريباً لم يكن قد دوت من شرائع الإسلام سوى القرآن .

ثانياً : مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالى منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس

الفقه والرأى الشرعى فى الإسلام . وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية . وكان لابد لمؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح ، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام ، من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر راحة ، وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والمعادات للشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الإسلام ، والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى على اختلافها ، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصرين أن المشرعين تحوّلوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء .

ثالثاً : عندما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها ، وما ثار حولها من خلاف فإن ذلك الجلود المزعوم عن مذاهبنا المعترف بها يتغير ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور جديد . فلنأخذ الآن فى مناقشة هذه الأصول :

(١) الفرائد :

إن القرآن هو الأصل الأول للشريعة الإسلامية . على أن القرآن ليس مدونة فى القانون ففرضه الرئيسى ، كما قلت من قبل ، هو أن يبعث فى نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبين الكون من صلات . وليس من شك فى أن القرآن يقرر بعض المبادئ والأحكام العامة فى التشريع وبخاصة فيما يتعلق بنظام الأسرة ، التى هى الركن الرئيس للحياة الاجتماعية . ولكن لم كانت هذه القواعد جزءاً من تنزيل منتهى غايته أن يحقق للإنسان حياة سامية رفيعة ؟

إننا نعرف الجواب عن هذا السؤال من تاريخ المسيحية . فقد ظهرت المسيحية بمثابة رد فعل قوى لروح التشريع التجلي فى اليهودية . ولا شك فى أن المسيحية عندما رسمت مثلاً أعلى لحياة أخرى نجحت فى تهذيب الحياة وطبها بالطابع الروحى

ولكنها قصرت هما على حياة الفرد فأصبحت عاجزة عن إدراك ما للعلاقات الإنسانية الاجتماعية التشابكة من قيمة روحية . يقول ناومان Maumann في كتابه « بحوث الدين » Briefe uber Religion : « إن المسيحية البدائية لم تجعل قيمة ما لحفظ كيان الدولة ولم تحفل بالتشريع والتنظيم والإنتاج ، بل إنها لم تفكر في أحوال المجتمع الإنساني قط » ثم يحتم ناومان كلامه بقوله : « ومن ثم فإما أن تتجه إلى أن نكون من غير حكومة فنلقى بأنفسنا بين برائن الفوضى متعمدين ، وإما أن نقرر أن تكون لنا عقيدة سياسية إلى جانب عقيدتنا الدينية » .

أما القرآن فيرى وجوب الجمع بين الدين والدولة ، بين الأخلاق والسياسة في تنزيل واحد ، كما فعله إلى حد كبير أفلاطون في كتاب « الجمهورية » .

على أن الأمر الجدير بالملاحظة في هذا الصدد هو أن القرآن يعتبر الكون متغيراً ، وقد أفضت في الكلام على أصل الرأي وتطوره . ومن الجلي الواضح أن كتاب الإسلام المقدس ، بما له من هذه النظرة ، لا يمكن أن يكون خصماً لفكرة التطور ، على أنه ينبغي ألا ننسى أن الوجود ليس تغيراً صرفاً غيب ، ولكنه ينطوي أيضاً على عناصر تنزع إلى الإبقاء على القديم . فالإنسان في الوقت الذي يستمتع فيه بنشاطه الخالق ويركز جهوده باستمرار في كشف مسالك للحياة جديدة ، يحس بالقلق عندما ينكشف له ما في ذات نفسه ، ولا مفر له في خطوة إلى الأمام من أن يرجع البصر إلى ماضيه ، وهو يواجه نماءه الروحي في شيء من الخوف . وروح الإنسان يعوقها في سيرها قُدماً قوى يظهر أنها تعمل في الاتجاه للضاد ، وما هذا إلا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهي تحمل على عاتقها أقال ماضيها ، وأنه في أي تغير اجتماعي لا يمكن أن ينشأ عن النظر ما لقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل .

وبهذه النظرة الجوهرية في التمايم الأساسية للقرآن ينبغي للذهب العقلي الحديث أن يتناول البحث في نظمتنا القائمة . فليس في استطاعة أمة أن تنسرك

لماضيها تنكراً تالفاً ، لأن الماضي هو الذى كيف شخصيتها الجاضرة . وفيما يتعلق بمجتمع كالجمتمع الإسلامى ، تصبح إعادة النظر فى النظم القديمة أكثر دقة وحرصاً ، كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر إلى الأمور نظرة جدية وأن يزن ما لها من خطر . فالإسلام فى طبيعته دين غير إقليمي ، وغايته أن يقيم للإنسانية جمعاء مثلاً للألفة والانسجام باجتذاب معتققيه المنتسبين إلى أجناس متنافرة ، ثم تحويل هذه المجموعة الذرية إلى أمة لها شعور بذاتها وكيانها الخاص . ولم يكن تحقيق هذا عملاً سهلاً ولكن الإسلام بما له من نظم رسمت على خيروه وفق ، إلى حد كبير جداً ، إلى خلق ما يشبه إرادة عامة وضميراً جماعياً فى هذه الأوطاف من الأجناس . بل إن ثبات العرف الذى ليس له خطر اجتماعى ، كالعرف الميطلق بالأكل والشرب والطهارة أو النجاسة ، يكون له فى تطور مجتمع كهذا ، قيمة حيوية خاصة من حيث أن من شأنه أن يجعل للمجتمع حياة نفسية مميزة له ، ذلك إلى أنه يكفل لأفراده الانسجام والوحدة فى الظاهر والباطن بما يقاوم عوامل التفرقة وعدم الانسجام التى تكن دائماً فى الجماعات المولدة من أوطاف وشعوب مختلفة . فينبغى على من يتصدى لنقد هذه النظم أن يسعى قبل أن يضطلع بمعالجتها إلى فهم مرامي التجربة الاجتماعية التى ينطوى عليها الإسلام فهماً واضحاً سليماً . فعليه أن ينظر إليها لا من حيث ما لها من منافع بالنسبة لقوم أو مضار لغيرهم ، ولكن من حيث قصدها الأكبر الذى يسرى شيئاً فشيئاً فى الحياة الإنسانية عامة . ولنعد الآن إلى أسس المبادئ التشريعية فى القرآن . ومن الواضح تمام الوضوح أن هذه المبادئ "الرحبة الواسعة" — أبعد ما تكون عن سد الطريق على التفكير الإنسانى والنشاط التشريعى — تعمل فى حقيقة الأمر كمنبه للفكر الإنسانى . ولقد كان جل اعتماد الرعي الأول من فقهاءنا على هذه الأسس التى جاء بها القرآن ، فاستنبطوا منها عدداً من النظم التشريعية . ودلرس التاريخ الإسلامى يعلم تمام العلم أن ما يقرب من نصف انتصارات الإسلام بوصفه قوة اجتماعية وسياسية إنما كان

الفضل فيه لما تحلى به هؤلاء الفقهاء من عمق ودقة في التشريع ، يقول فون كريمر « Von Kremer » فيما عدا الرومان ، لا تستطيع أمة غير العرب أن تصف نظامها التشريعي بأنه وضع في دقة وعناية . على أن هذه المذاهب مع إحاطتها وشمولها ليست إلا تفسيرات فردية ، وهي بوصفها هذا لا تستطيع الزعم بأنها القول الفصل وعلماء الإسلام — فيما أعلم — يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة وإن كانوا لم يمدوا قط أن من الممكن ، من الوجهة النظرية ، إنكار حق الاجتهاد المطلق . ولقد بينت من قبل الأسباب التي أدت في رأبي إلى نزوع العلماء هذا المزع . ولكن بما أن الأحوال قد تغيرت ، والعالم الإسلامي يتأثر اليوم بما يواجهه من قوى جديدة أطلقها من عقائدها تطور الفكر الإنساني تطوراً عظيماً في جميع مناحيه ، فإنني لا أرى موجباً لاستمرار التمسك بهذا الرأي . وهل ادعى أصحاب مذاهبنا الفقهية أنفسهم أن تفسيرهم للأمور واستنباطهم للأحكام هو آخر كلمة يقال فيها ؟ إنهم لم يزعموا هذا أبداً^(١) ، والرأي عندي هو أن ما ينادى به الجيل الحاضر من أحرار الفكر في الإسلام من تفسير أصول المبادئ التشريعية تفسيراً جديداً على ضوء تجاربهم ، وعلى هدى ما تقلب على حياة مصر من أحوال متغيرة ، هو رأي له ما يسوغه كل التسوية .

كما أن حكم القرآن على الوجود بأنه خلق يزداد ويترقى بالتدرج يقتضى أن يكون لكل جيل الحق في أن يهتدى بما ورثه من آثاء أسلافه ، من غير أن يعوقه ذلك التراث في تفكيره وحكمه وحل مشكلاته الخاصة .

(١) « ولا يجوز متوهم أن أحداً من أئمة المذاهب هجس بخلافه هاجس لإزام أحد من المسلمين بإتباع مذهبه دون غيره ، فإلهم تركوا للناس باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه ، وهم الذين أغلقوه ، بعد أن فشا الجهل ، وتغلبت الأهواء على العقول ، فأجبع الفقهاء في هذه الصور المتأخرة على إغلاق باب الاجتهاد المطلق السنتل ، وأن يكون العمل في التشريع على مقتضى ما قرره أئمة المذاهب الأربعة المشهورة الآن » . انظر المختارات المتبعة في تاريخ التشريع وأصول الفقه للمرحوم أحمد أبو الفتح بك ، ص ١٥٠ .

لعل أحدكم يذكرني الآن بالشاعر التركي ضياء الذي ذكرت لكم بعض قصائده منذ لحظة سائلا :

هل المساواة التي ينادى بها الشاعر بين الرجل والمرأة ، أى المساواة في الطلاق والانفصال ، والموارث من الأمور الممكنة في نظر الشريعة المحمدية ؟
أننى لا أعلم إذا كانت نهضة المرأة في تركيا قد أوجدت مطالب لا تمكن إجابتهما من غير تأويل للبداى الأساسية تأويلا جديداً . أما في بلاد پنجاب فكلنا يعرف أن بعض السجلات أردن أحيانا أن يتخلصن من أزواج غير مرغوب فيهم فاضطرن إلى الارتداد عن دينهن ، وما من أمر أبعد من هذا عن روح دين يدعو إليه الناس كافة .

يقول الإمام الشاطبي فقيه الأندلس في كتاب « الموافقات » : إن الإسلام يحرص على حفظ خمسة أشياء هي : الدين والنفس والعقل والمال والنسل^(١) . وإنى لأساءل هل تطبيق القاعدة الخاصة بالردة كما جاءت في كتاب « الهداية » يصلح لحماية مصالح الدين في هذا البلد ؟ ونظراً لأن مسلمي الهند مفرقون في محافظتهم على القديم ، فإن قضاة الهند لا يستطيعون إلا التمسك بما يسمى بالحقوق المعتبرة في المذاهب الأربعة . وقد أدى هذا إلى أنه بينما الناس يتحركون إلى الأمام يظل القانون جامداً راكداً .

أما فيما يتعلق بما ينادى به الشاعر التركي ، فإنى أخشى أنه يبدو قليل العلم بقانون الأسرة في الإسلام ، كما يظهر أنه لا يفهم المعنى الاقتصادي لقاعدة التوريث

(١) أبو اسحاق إبراهيم بن موسى القرطبي الشهير بالشاطبي توفى سنة ٧٩٠ هـ وكان من المحدثين في التأليف تناول في كتاب الاعتصام وكتاب الموافقات مجوعاً لم يسبق لغيره أن تعرض لها — انظر الفتح المبين في طبقات الأصوليين للأستاذ عبد الله المراغى ج ٢ ص ٢٠٤ — [المترجم] ٢٠٥ .

(٢) « وبمجموع الضرورات خمسة : وحى حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل ، وقد قالوا إنها سبعة في كل ملة » .

انظر : كتاب الموافقات للشاطبي ج ٢ ص ١٠

كما جاءت في القرآن ، فالزواج في اعتبار الشريعة المحمدية عقد مدني ، وللرأة أن تشتراط عند الزواج أن تكون عصمتها بيدها فتكتمل لها بهذا حق المساواة في الطلاق . والإصلاح الذي يقترحه الشاعر لنظام التوريث يقوم على فهم خاطئ . وينبغي ألا يستنتج من اختلاف الأنصبة الشرعية أن القاعدة تفترض تفوق الرجل على المرأة ، فمثل هذا الافتراض يكون منافياً لروح الإسلام إذ يقول القرآن : « ولهن مثل الذي عليهن »^(١)

والذي يعين نصيب الابنة ليس أى نقص فيها ، وإنما يتعين تبعاً لما لها من فرص اقتصادية ، ومن مكان في بناء مجتمع هي جزء لا يتجزأ فيه ، ذلك أن قاعدة التوريث ، كما يراها الشاعر ، ينبغي ألا ينظر إليها باعتبارها أمراً قائماً بذاته منقولا عن غيره من عوامل توزيع الثروة ، وإنما ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها عاملاً بين عوامل أخرى تعمل كلها لتحقيق غاية واحدة ، وبينما البنت على حسب الشريعة المحمدية ، تعتبر مالكة ملكاً حراماً تعطاه عند عقد الزواج من أبيها أو زوجها على سواء ؛ وبينما هي ، زيادة على ذلك ، تملك تمام التملك صداقها ما يجعل منه وما يؤجل طبقاً لمشيئتها هي ، ولها أن تضع يدها على ملك زوجها كله إلى أن تستوفي صداقها ؛ فإن عبء الإنفاق على معيشتها في حياتها كلها يقع على كاهل زوجها . وأنت إذا حكمت على صلاحية نظام التوريث على ضوء هذه الاعتبارات فإنك لن تجد فرقا مهماً في المركز الاقتصادي للأبناء والبنات ، وإن هذا التفاوت الظاهري في الأنصبة الشرعية هو الذي يكفل به الشرع تحقيق المساواة التي يطالب بها الشاعر التركي .

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨ ويقول النفس في تفسير الآية الكريمة « ويجب لمن من الحق على الرجال من المهر والنفقة وحسن العشرة وترك المضارة مثل الذي يجب لهم عليهن من الأمر والنهي بالوجه الذي لا يتكرر في الشرع وعادات الناس فلا يكلف أحد الزوجين صاحبه ما ليس له والمراد بالمائلة مائلة الواجب في كونه حسنة لا في جنس الفعل وللرجال عليهن زيادة في الحق وفضيلة بالقيام بأمرهن » انظر ج ١ ص ١٢٨ .

والحقيقة هي أن المبادئ التي قام عليها نظام التوريث في القرآن ، ذلك الفرع من التشريع الإسلامي ، الذي يصفه فون كريبر بأنه بالغ الحد في أصالته وابتكاره ، لم تلق بعد من مشرعي الإسلام ما تستحقه من عناية . فالملتجم المصري بما فيه من كفاح مرير بين الطبقات يجب أن يحملنا على التفكير . ولو أننا درسنا شريعتنا بالنسبة للانقلاب المنتظر في الحياة الاقتصادية الحديثة ، فإن من المرجح أن نكشف في أصول التشريع ، عن نواح جديدة لم تكشف لنا بعد مما يمكننا أن نطبقه بإيمان متجدد بحكمة هذه المبادئ .

(ب) الحديث :

إن أحاديث الرسول المصطفى هي الأصل الثاني العظيم للشريعة الحمديدية . ولقد احتدم الجدل حولها في الماضي والحاضر على سواء ، ومن بين من تعرضوا لها بالنقد من الكتاب الحديثين الأستاذ جولدزيهر (Goldzieher) فقد أخضعها للفحص الدقيق على ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي ، وانتهى من بحثه هذا إلى أن الأحاديث في جلها لا يوثق بصحتها . وتعرض للحديث نفسه كاتب أوربي آخر ، فبعد أن محص مناهج المسلمين في تحقيق صحة الحديث ، وأشار إلى إمكان وقوع الخطأ من الناحية النظرية ، انتهى إلى تقرير ما يأتي :

« ويجب أن يقال في ختام البحث أن الاعتبارات السابقة تمثل احتمالات نظرية لا غير . أما إلى أي حد أصبحت هذه الاحتمالات حقيقة واقعة فذلك مسألة تتعلق على الأكثر بمقدار ما أتاحته الظروف الواقعة من بواعث لاستخدام هذه الاحتمالات . ولا شك في أن هذه البواعث كانت قليلة نسبيا ، وأنها لم تؤثر إلا في شطر صغير من السنة كلها . وعلى هذا يمكن أن يقال إن الجانب الأكبر من كتب السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هي سجل صادق يصور ظهور

الإسلام ونموه في أول عهده » (كتاب النظريات المالية الإسلامية :
"Mohammedan Theories of Finance") .

على أن البحث الذى يعنينا هنا يقتضى أن نفرّق بين الأحاديث التى تتضمن أحكاماً تشريعية والأحاديث التى ليس لها طابع تشريعى . وفيما يتعلق بالنوع الأول ينشأ سؤال بالغ الأهمية ، هو مدى ما يتضمنه من عادات كان للعرب قبل الإسلام فكرها الإسلام دون تغيير ، وأخرى أدخل فيها النبى تعديلًا . وليست هذه التفرقة من الأمور السهلة وذلك لأن المؤلفين المتقدمين لا يشيرون دوماً إلى عرف الجاهلية وعاداتها . وليس من الممكن كذلك أن تبين أن ما أبقي عليه الإسلام من هذه العادات بقبول النبى لها تصريحاً أو ضمناً قد أريد بها أن تكون ذات صفة عامة فى تطبيقها . ولقد ناقش شاه ولي الله هذا الأمر مناقشة تثير لنا السبيل ، وخلاصة رأيه هو أن طريقة الأنبياء فى التعليم ، تنهج منهجاً من شأنه بصفة عامة أن القانون الذى يأتى به نبى يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والأحوال والخصائص المميزة للناس الذين بحث إليهم على سبيل التخصيص . أما النبى الذى يستهدف مبادئ عامة شاملة فإنه لا يستطيع أن يبلغ مبادئ مختلفة إلى الشعوب المختلفة ، ولا أن يترك لهذه الشعوب أن يضع كل منها قواعد السلوك الخاصة به . والطريقة التى يتبعها النبى هى أن يعلم أمة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية وهو فى هذه الحالة يؤكد المبادئ التى تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً ويطبقها على حالات وإسمية فى ضوء العادات المميزة للأمة التى هو فيها . وأحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هى أحكام يمكن أن يقال إنها تخص هذه الأمة . ولما كانت هذه الأحكام ليست مقصورة لذاتها فلا يمكن أن تفرض بحرفيتها على الأجيال المقبلة . ولعل هذا هو السبب فى أن أباحيفة — وكان نافذ البصيرة بما للإسلام من صفته العالمية — لم يكبد

يعتمد على هذه الأحاديث^(١) . وإدخال أبي حنيفة لمبدأ « الاستحسان » في الفقه والاستحسان يقتضى الدرس الدقيق للأحوال الواقعة ، في التفكير القانوني وبلقى ضوءاً آخر على البواعث التي كيفت موقفه من مصادر التشريع الحمىدى^(٢) . وقد قيل إن أبا حنيفة لم يعتمد على الأحاديث في أحكامه لأنه لم يكن في أيامه مجموعات منظمة للأحاديث . وهذا غير صحيح لأن مجموعات عبد الملك والزهري جمعت قبل وفاة أبي حنيفة بما لا يقل عن ثلاثين عاماً . وحتى إذا فرضنا أن هذه المجموعات لم تصل إلى يده إطلاقاً ، أو أنها لم تشتمل على أحاديث تتعلق بالأحكام الشرعية ، فقد كان من السهل على أبي حنيفة أن يجمع الأحاديث بنفسه لو أنه رأى ضرورة لذلك كما فعل مالك واحمد بن حنبل من بعده . وعلى هذا فوقف أبي حنيفة على الجملة من الأحاديث التي تشتمل على أحكام تشريعية بحجة هو في نظري موقف جد سليم . وإذا رأى أصحاب النزعة الحرة في التفكير المصرى أنه من الأسلم ألا تتخذ هذه الأحاديث من غير أدنى تفريق بينها أساساً للتفتين ، فإنهم

(١) لقد روى أبو حنيفة رحمه الله تعالى في حياته بمخالفة السنة ، وأكثر الدين أرادوا انتقاص قدرة بعد وفاته من ذكر ذلك ، وقد نفي هذه التهمة عن نفسه ، فقد كان رحمه الله يقول : « كذب والله واقتدى علينا من يقول : إننا تقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس ؟ . . . وكان يقول « نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة ، وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة ، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به » .

انظر أبو حنيفة — تأليف الأستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٦٩ .

(٢) الاستحسان « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في فظائرها ، لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول » . وقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى إلمامها بأصل آخر يسمى استحساناً — انظر أبو حنيفة للأستاذ محمد أبو زهرة ص ٣٤٤ .

يكونون بذلك قد نهجوا منهج رجل من أعظم رجال التشريع بين أهل السنة^(١) على أنه لا يمكن أن ينكر أن رجال الحديث قد أدوا أجل خدمة للشريعة الإسلامية بنزوعهم عن التفكير النظري المجرد إلى مراعاة ما للأحوال الواقعة من شأن . ولو أننا واصلنا دراسة ما كتب عن الحديث ، وعيننا بتقصي ما تدل عليه الآثار من الروح التي كان يفسر النبي بها رسالته فقد تنجلي هذه الدراسة عن فائدة كبرى في فهم قيمة الحياة في ميادى التشريع التي صرح بها القرآن . وهذا الفهم وحده هو الذي يعيننا عندما نحاول تأويل أصول التشريع تأويلاً جديداً .

(٣) الإجماع :

والأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامى هو الإجماع . والإجماع

(١) لقد قسم علماء الحديث والأصول الأحاديث بالنسبة لعدد روايتها إلى ثلاثة أقسام : أحاديث متواترة ، وأحاديث مشهورة ، وأحاديث آحاد ، أو أخبار الخاصة كما جرى بذلك التعبير في القرن الثانى الهجرى عن أخبار الآحاد .

والأحاديث المتواترة هي بلا ريب حجة عند أبى حنيفة ، لم يعرف عنه أنه أنكر خبراً علم تواتره .

والفروع الفقهاء في مذهب أبى حنيفة قد أدت المخرجين فيه إلى أن يحكموا بأنه كان يرفع المشهور إلى مرتبة اليقين ، أو مرتبة قريبة من اليقين ، حتى إنه يصل إلى درجة تخصيص القرآن الكريم والزيادة على أحكامه ، ولم يكن اختلاف هؤلاء المخرجين في قوة المشهور من حيث اليقين كالتواتر ، تؤثر في أحكام القروء المروية .

وحديث الآحاد هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو أكثر من ذلك ، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة ، وانصال أحاديث الآحاد إلى النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو على سبيل الظن الراجح ، لا على سبيل العلم اليقيني ، ولذلك يقول العلماء فيه إنه اتصال فيه شبهة .

ولهذه الشبهة في أحاديث الآحاد وجد في عصر الاجتهاد من أنكر الاحتجاج بها لكثرة من كتبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار . ولقد كان أبو حنيفة من أول الفقهاء قبولاً لأحاديث الآحاد يحتج بها ، ويمدل آراءه . على مقتضاها .

انظر كتاب أبى حنيفة للاستاذ محمد أبو زهرة ص ٢٧٢ - ٢٧٥ [الترجمة] .

— في رأيي — قد يكون أهم الأفكار التشريعية في الإسلام^(١) . على أن من الغريب أن هذه الفكرة الهامة ، في حين أن الخلاف اشتد بشأنها في صدر الإسلام ، وأثارت الكثير من الجدل العلمي ، ظلت تقريباً مجرد فكرة لا غير ، وقتاً اتخذت شكل نظام دائر في أي بلد من بلاد الإسلام .

ولعل تحول الإجماع إلى نظام تشريعي ثابت كان يتعارض مع المصالح السياسية للحكم المطلق الذي نشأ في الإسلام بعد عهد الخليفة الرابع مباشرة ، وأحسب أن خلفاء بني أمية وبني العباس رأوا أن مصلحتهم تتحقق بتفويض الاجتهاد إلى أفراد من المجتهدين أكثر مما تتحقق بتشجيع تأليف جماعة دائمة من المجتهدين ربما تصبح صعبة المراس عليهم .

على أنه مما يبيث على الارتياح التام أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة ، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوى عليه من إمكانات . إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدريج خطوة عظيمة في سبيل التقدم . ولما كانت الفرق المتعارضة تكثرت وتزداد مما جعل انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون للذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة ، فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين ، ممن يكون لهم بصر نافذ في شئون الحياة وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط فيما ختم على نظمنا التشريعية من سبات ، ونسير بها في

(١) الإجماع هو « اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي »
انظر الإجماع في العروة الإسلامية لعل عبد الرزاق ص ٧ .

طريق التطور على أننا نرجح أن تقوم الصعاب في سبيل ذلك في الهند لأنه من المشكوك فيه أن تستطيع هيئة تشريعية غير مسلمة أن تمارس حق الاجتهاد .

وهناك سؤال أو سؤالان عن الإجماع لا بدّ من إيرادهما والإجابة عنهما .

الأول هو : هل يصح للإجماع أن ينسخ القرآن ؟ ليست هناك من ضرورة لتوجيه سؤال كهذا في حضرة جمهور من المسلمين ، ولكنني أرى لزماً على أن أفضل ذلك . لأن كاتباً من كتاب الغرب أورد عبارة مضلة جداً في كتاب له اسمه « النظريات المالية الإسلامية » (Mohammedan Theories of Finance) نشرت في جامعة كولومبيا يقول المؤلف ، من غير أن يدعم قوله بأقتباس أى مرجع ، إن بعض كتاب الخنفة والمعتزلة يرون أن الإجماع يجوز له أن ينسخ القرآن . ولنا نجد في مؤلفات المسلمين عن التشريع أدنى مسوغ لمثل هذا الحكم . بل إن حديث الرسول نفسه لا يمكن أن يكون له أثر نسخ القرآن .

والظاهر هو أن المؤلف ضلّ استعمال لفظ « نسخ » في مصنفات فقهائنا المتقدمين الذين لم يقصدوا ، كما بين الإمام الشاطبي في كتاب « الموافقات » ج ٣ ص ٦٥ ، من لفظ « النسخ » في بحوث عن إجماع الصحابة ، إلا جواز التعميم أو التقييد في تطبيق قاعدة قانونية قرآنية ، لاحق لإبطالها أو نسخها بقاعدة قانونية أخرى ، بل إنه في ممارسة هذا الحق تنص النظرية القانونية ، كما يحدثنا الآمدي — وهو فقيه شافعي توفي حوالي منتصف القرن السابع ، ونشر كتابه حديثاً في مصر — على أن الصحابة لا بد أن يكون بين أيديهم حكم شرعي يميز لهم مثل هذا التعبير أو التعميم ^(١) .

• (١) يقول الآمدي « اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومُسند يوجب اجتماعها خلافاً لطائفة شاذة ، فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توقيف لا توقيف ، بأن يوقعهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مسند » .

والسؤال الثانى هو: هب أن إجماع الصحابة قد انقصد على أمر ما يكون إجماعهم هذا لازماً للأجيال التى تأتى بعدهم ؟ لقد أفاض الشوكانى فى مناقشة هذا الأمر وأورد آراء فقهاء للذاهب المختلفة . وأعتقد أنه يجب أن نفرق هنا بين إجماع يتعلق بواقعة من الوقائع وإجماع يتعلق بمحكم شرعى أى نقطة قانونية . فى الحالة الأولى ، كما حدث مثلاً عندما نشأ البحث فى كون السورتين القصيرتين للمروفتين باسم « المعوذتين » يكونان جزءاً من القرآن أم لا ، وانقصد إجماع الصحابة على أنهما جزء من القرآن ، نكون ملزمين بإجماعهم هذا ؛ لأن من البين أن الصحابة وحدهم كانوا يبحث يعرفون حقيقة الأمر^(١) .

أما الإجماع الخاص بتقرير قاعدة شرعية فإن الأمر فيه لا يبدو أن يكون موضوع تأويل . وإنى لأجرو على القول ، معتمداً على رأى الكرخى ، بأن الأجيال اللاحقة ليست ملزمة بإجماع الصحابة . يقول الكرخى : « إن سنة الصحابة تكون ملزمة فى الأمور التى لا يحلوها القياس ، وليست كذلك فيما يمكن أن يتقرر بالقياس » .

وهناك سؤال آخر قد يوجه عن النشاط التشريعى لهيئة مسلمة عصرية لا بد أن تتألف ، فى الوقت الحاضر على الأقل ، من رجال ليست لهم دراية بدقائق التشريع الإسلامى . ومثل هذه الهيئة قد تخطئ فى تفسير الشريعة خطأ فاحشاً ، فكيف نستطيع أن نتجنب إمكان الخطأ فى التأويل أو أن نحمده منه على الأقل ؟ لقد نص الدستور الإيرانى الصادر فى سنة ١٩٠٦ م على تأليف لجنة دينية مستقلة من علماء « خبيرين بأمور الدنيا » . ومنع هذه اللجنة سلطة الرقابة على ما يسنه

(١) لأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر الإجماع فى الشريعة الإسلامية ص ٤٣ .

المجلس من تشريعات . وهذا التدبير . الذى أراه خطراً ، ربما كان ضرورياً بالنسبة للنظرية الدستورية الإيرانية .

وهى على ما أعتقد ، تذهب إلى أن الملك إنما هو وصى على الملك لا غير ، إذ الملك الحقيقى هو الإمام الغائب . والعلماء ، بصفتهم ممثلين للإمام ، يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق فى رقابة كل ما يخص حياة الجماعة ، وإن كنت لا أفهم كيف يؤيدون دعواهم بأنهم يمثلون الإمام مع انقطاع سلسلة الإمامة . ولكن كيف كانت النظرية الدستورية الإيرانية ، فإن هذا الإجراء ليس بريئاً من الخطر ، ولا تجوز تجربته ، إن جازت تجربته ، فى البلاد السنية إلا على أنه إجراء مؤقت ، ويجب أن يكون العلماء جزءاً أساسياً فى الجمعية التشريعية الإسلامية ليكونوا عوناً وهدياً فى حرية المناقشة فى أمور التشريع . والعلاج الوحيد الناجح فى إمكان الوقوع فى أخطاء التأويل إنما هو إصلاح نظام التعليم القانونى الحاضر فى الأقطار الإسلامية . وتوسيع مدهاء ودرجته بالدراسة الرشيدة للفقه القانونى الحديث .

(٥) القياس :

والأصل الرابع من أصول الفقه هو القياس : وهو استخدام التعليل القائم على تشابه بين الحالات ، فى التشريع^(١) .

ونظراً لاختلاف الأصول الاجتماعية والزراعية السائدة فى البلاد التى فتحتها الإسلام يبدو أن فقهاء الحنفية لم يجدوا ، بصفة عامة ، فى الحالات المدونة فى كتب

(١) انظر المختارات القضائية فى تاريخ التشريع وأصول الفقه تأليف المرحوم أحد أبى الفتح بك م ٢١٠ حيث يعرف القياس بأنه « فى اصطلاح الأصوليين هو إلحاق أمر ليس له نص صريح فى الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر له نص فى أحدهما لاعتداد العلة فى كل من القياس والقياس عليه » .

السنة ، شيئاً يهتدون به ، أو وجدوا من ذلك شيئاً قليلاً . فلم يكن أمامهم من سبيل سوى تحكيم العقل في الفتيا ، وأوحت الأحوال التي استجدت في العراق بتطبيق منطق أرسطو ، وإن كان قد ثبت أن هذا التطبيق كان بالغ الضرر في المراحل الأولى لتطور التشريع .

فسير الحياة المتشابك المعقد لا يمكن أن يخضع لقواعد مقررة جامدة تستنبط استنباطاً منطقياً من أفكار عامة معينة . ولو نظرنا إلى سير الحياة بمنظار المنطق الأرسطائي لبدأ آلياً بحثاً ليس له في ذاته أصل يبعث فيه الحياة الحركة .

وهكذا اتجه مذهب أبي حنيفة إلى تجاهل ما للحياة من حرية مبدعة وما فيها من تحكم ، وأمل في أن يقيم على أساس من التفكير النظري المجرد نظاماً تشريعياً منطقياً كاملاً . على أن علماء الأصول في الحجاز — بما لهم من المبررة العملية التي تميز جنسهم البشري — اعترضوا اعتراضات قوية على الدقائق الفقهية التي أثارها فقهاء العراق ، وعلى ما نزعوا إليه من تخيل أحوال لا تمت إلى الواقع بسبب ورأى علماء الحجاز بحق أن هذه الأحوال للتخيلة لا بد من أن تنتهي بالفقه الإسلامي إلى نوع من آلية لا حياة فيها .

هذه الخلافات المريعة بين المتقدمين من فقهاء الإسلام كان من أثرها أن تحضت تعريف القياس وحدوده وشروطه وإصلاحاته ، ذلك القياس الذي كان في الأصل ستاراً يتوارى خلفه الرأي الشخصي للمجتهد ، فأصبح على مر الأيام مصدر حياة وحركة في التشريع الإسلامي . إن الروح التي تجلت في النقد الحقيقي الذي وجهه مالك والشافعي لمبدأ القياس الذي جعله أبو حنيفة أصلاً من أصول التشريع لتمثل فيها النزعة السامية التي تهدف إلى كبح الميل الآري إلى إثارة النظري المجرد على الواقع المتحقق ، والفكرة التي تدور في العقل على الأمر الواقع المتحقق في الخارج . وقد كان هذا في الواقع خلافاً بين أنصار النهج القياسي وأنصار

المنهج الاستقرائي في البحث القانوني . فقهاء العراق في الأصل وجهوا كل عنايتهم إلى الناحية الخلالمة في « الفكرة » على حين أن فقهاء الحجاز كانت عنايتهم متفرقة إلى الناحية الوقتية للفكرة . على أنه غاب عن الحجازيين مبلغ ما يدل عليه موقعهم هذا ، ولقد حدّد ميلهم الفرزي للأثور من التشريع في بلاد الحجاز من نظرم قصره على « السابقات » التي وقعت بالفعل في أيام النبي وصحابته ، وليس من شك في أنهم أدركوا ما للواقع من شأن ، ولكنهم في الوقت نفسه جلوله أسراً ثابتاً إلى الأبد ، وقلّوا عمدوا إلى القياس الذي يقوم على أساس دراسة الواقع من حيث هو واقع .

على أن قد فقهاء الحجاز لأبي حنيفة ومدرسته يصح أن يقال إنه حرر الواقع وتبّه الأذهان إلى وجوب مراعاة ما في الحياة من أمور واقعة وما تشتمل عليه من تنوع في تأويل المبادئ الفقهية . وعلى هذا فذهب أبي حنيفة الذي يمثل نتائج هذا الخلاف أصبح كامل الحرية في مبدئه الأساسي وأصبح أقوى ساعداً في قدرته على التطبيق من أي مذهب آخر من مذاهب التشريع الإسلامي .

ولكن الأحناف المحدثين على خلاف روح مذهبهم ، قد خلّو فتاوى صاحب للذهب أو أصحابه^(١) أو كما كان يفعل المتقدمون الذين تقدوا أبا حنيفة بتخليدهم للأحكام التي تناولت حالات واقعية معينة^(٢) . وهذا المبدأ الأساسي الذي أخذ به مذهب أبي حنيفة ، أي القياس ، إذا أحسن فهمه وتطبيقه كان ،

(١) يشير إلى أصحاب أبي حنيفة أي تلاميذه الذين أسسوا لهم مذاهب متفرعة على مذهبهم وم أبو يوسف ، ومحمد ، وزفر . [مهدى علام] .

(٢) يقال في إصلاح الفقهاء الاستصحاب أي استصحاب الحال لأمر وجودي أو عددي عقل أو شرعي . ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل ، مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره فيقال الحكم الفلاني قد كان فيما مضى ، وكل ما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظلون البقاء . - انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم مصطفى عبد الرازق بلشاش ١٩٦٦ .

كما يقول الشافعي بحق ، مرادفاً^(١) للاجتهاد ، وهو حق طليق في حدود النصوص المنزلة ؛ ويبدو ماله من خطر وشأن بوصفه أصلاً من أصول التشريع في أن معظم الفقهاء كما يقول القاضي الشوكاني^(٢) يرون القول بأنه أجزى حتى في حياة النبي إغلاق باب الاجتهاد إنما هو محض اختلاق أوحى به تبلور التفكير التشريعي في الإسلام من جهة كما أوحى به من جهة أخرى الكسل العقلي الذي يحمل كبار المفكرين في مصاف الآلهة وبخاصة في عهد الانحلال الروحاني . وإذا كان بعض العلماء في العصور الأخيرة قد استمسكوا بهذا الاختلاق فالإسلام الحديث ليس ملازماً بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال العقلي .

ولقد كتب السركشي في القرن العاشر للهجرة فلاحظ بحق « أن الذين يتمسكون بهذا الاختلاق ، إن كانوا يريدون أن الاجتهاد كان أسهل على العلماء السابقين في حين أن صعباً كثيرة تزداد في سيل من جاء بعدهم من العلماء فهذا قول هراء إذ الأمر لا يحتاج إلى كبير فهم لترى أن الاجتهاد أسير للعلماء اللاحقين فتفاسير القرآن وشروح الحديث قد تعددت إلى حد جعل بين يدي من يريد الاجتهاد اليوم من المادة أكثر مما يحتاج » .

لعلّ هذا العرض الموجز يبين لكم في وضوح أنه ليس في أصول تشريعنا ولا في بناء مذهبنا كما نجد هذا اليوم ما يسوغ النزعة الحاضرة . وأن العالم الإسلامي وهو مزود بتفكير عميق نفاذ وتجارب جديدة يبنى عليه أن يقدم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره . على أن لهذا التجديد ناحية أعظم شأنًا من مجرد

(١) يقول الشافعي في الرسالة « قال : فما القياس : أهو الاجتهاد . أم ما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد » ص ٦٦ .

(٢) يقول الشوكاني « وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم » إرشاد الفحول ص ١٥٨ .

لللامعة مع أوضاع الحياة العصرية وأحوالها . فإن الحرب العالمية الكبرى [الأولى] بما خلفته من نهضة تركيا ، التي وصفها حديثاً كاتب فرنسي بأنها عنصر الاستقرار في عالم الإسلام ؛ والتجربة الاقتصادية الجديدة التي تجربت على مقربة من آسيا الإسلامية ، يجب أن تفتح أعيننا على ما ينطوى عليه الإسلام من معنى وعلى مصيره . إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور : تأويل الكون تأويلاً روحياً ، وتحرير روح الفرد ، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي . ولا شك في أن أوروبا في العصر الحديث قد أقامت نظاماً مثالية على هذه الأسس ، ولكن التجربة بينت أن الحقيقة التي يكشفها العقل المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق ، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها .

وهذا هو السبب في أن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس إلا قليلاً ، في حين أن الدين استطاع دائماً أن ينهض بالأفراد ويبدل الجماعات بقضها وقضيضها وينتقم من حال إلى حال .

إن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ، ولهذا انتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح ، وكل هما استغلال الفقير لصالح الغني . وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان . أما المسلم فإن له هذه الآراء النهائية القائمة على أساس من تنزيل يتحدث إلى الناس من أعماق الحياة والوجود . وما تنفى به هذه الآراء من أمور خارجية في الظاهر يترك أثره في أعماق النفوس . والأساس الروحي للحياة عند المسلم هو إيمان يستطيع أقلنا استنارة أن يستخلص الحياة في سبيله . وبما أن القاعدة الأساسية في الإسلام تقول إن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين ، فإنه

ينبغي أن نكون من أكثر شعوب الأرض في الحرية الروحانية والرعيل الأول من المسلمين الذين تخلصوا من الرق الروحي في آسيا الجاهلية لم يكونوا بحيث يستطيعون إدراك المعنى الصحيح لهذه القاعدة الأساسية فعلى المسلم اليوم أن يقدر موقفه ، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية ، وأن يستنبط من أهداف الإسلام ، التى لم تتكشف بعد إلا تكشفاً جزئياً ، تلك الديمقراطية الروحية التى هى متعنى غاية الإسلام ومقصده .

هل الدين أمر ممكن ؟

نستطيع أن نقول إن الحياة الدينية من الوجهة العامة يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أطوار ؛ يمكن وصفها بطور « الإيمان » وطور « الفكر » وطور « الاستكشاف » والحياة الدينية تبدو في الطور الأول صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة بتامها أن تخضع لأمره خضوعاً مطلقاً ، ومن غير تحكم العقل في تفهم مراميه البعيدة ، أو غايته القصوى . وهذا الاتجاه قد يكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعى والسياسى لشعب من الشعوب ؛ لكنه ليس كبير الأثر فى نماء الفرد من الناحية الروحية ، وفى امتداد أفعاله . والتسليم المطلق بنظام ما يأتى فى أعقاب تفهم العقل لهذا النظام والمصدر البعيد لسنده . وفى هذا الطور تبحث الحياة الدينية عن أصلها فى نوع من الميتافيزيقا [الإلهيات] هى نظر فى الكون ، متسقة اتساقاً منطقياً ، ومن فروع البحث فى ذات الله . وفى الطور الثالث يحل علم النفس محل الميتافيزيقا ، وتزيد الحياة الدينية فى طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى . وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصى للحياة والقدرة ، ويكتسب الفرد شخصية حرة ، لا بالتخلل من قيود الشريعة ، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد فى أعماق شعوره هو . كما جاء فى عبارة صوفى مسلم إذ يقول : « لا يتيسر فهم الكتاب الكريم حتى يتنزل على المؤمن كما تنزل على النبي » . فبهذا المعنى الذى لهذا الطور الأخير من تطورات الحياة الدينية ، سأستعمل لفظ « الدين » فى الموضوع الذى أعزمت إثارته الآن . والدين فى هذا المعنى يسمى « بالتصوف » وهو اسم سني* الحظ ، إذ يفترض فى التصوف أنه نزعة للعقل

تزهد في الحياة ، وتجنب الواقع ، معارضة بذلك تماماً النظرة التجريبية التي هي أساس التفكير في زماننا هذا .

على أن الدين — الذي هو في أرفع مراتبه ليس إلا سعيًا وراء حياة أعظم — هو في جوهره تجربة ، وقد أدرك أنه لا بد من أن تكون التجربة أساسه وقاعدته قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل . فالدين سعى صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني . وهو بوصفه هذا يمتحس مستواه في التجربة ، شأنه في ذلك شأن للذهب الطبيعي الذي يمتحس مستوى تجربته كذلك .

ونحن نعرف جميعاً أن « كنط » كان أول من أثار السؤال : هل من الممكن العلم بالميتافيزيقا ؟ أو ما وراء الطبيعة ؟ وقد أجاب عن سؤاله هذا سلباً ، وحججه التي أوردها تنطبق بنفس القوة على الحقائق التي يعنى بها الدين بخاصة . فالإحساس للشعب ينبغي ، في رأي « كنط » ، أن يحقق شرائط ظاهرية معينة لكي تفيد العلم . والشئ في ذاته ليس إلا معنى مقيداً ، ووظيفته ليست إلا تنظيمية . فإذا تحقق في الأعيان ما يقابل هذا المعنى وقع ذلك خارجاً عن حدود التجربة ، ولهذا فإن وجوده لا يمكن البرهنة عليه بالعقل . وهذا الحكم الذي قضى به « كنط » لا نستطيع أن نتقبله في سهولة . بل قد يقال بحق ، في مجال الرد عليه ، أنه نظراً لما طرأ على العلم من تطورات حديثة مثل القول بأن طبيعة المادة « تموجات ضوئية محتبة » . ومثل القول بأن الكون عمل من أعمال الفكر ، وأن المكان والزمان متاهيان ، ومثل القول بعدم التعمين في الطبيعة على ما قاله هيزنبرج (Heisenberg) ، فإن قيام مذهب يقول بالهيات تمتد على العقل ، لا يكون من البطلان بالقدر الذي سبق إليه « كنط » . على أننا لن نشيع القول في تمحيص هذا الموضوع لأن غايتنا الحاضرة لا تستلزمه . أما فيما يتعلق « بالشئ في ذاته » الذي لا يمكن للعقل الخوض أن يحصله لأنه خارج عن حدود التجربة ، فإن حكم « كنط » عليه لا يقبل إلا إذا افترضنا أولاً استحالة كل تجربة غير التجربة العادية .

وعلى هذا فالمسألة الوحيدة القائمة أمامنا هي حل المستوى العادى للتجربة هو وحده المستوى الذى للتجربة التى تقيد العلم ؟ ورأى « كنط » فى « الشئ » فى ذاته « و « الشئ » فى ظاهره » قد عين إلى حد كبير طبيعة سؤاله الخاص بإمكان العلم بما وراء الطبيعة . ولكن كيف يكون الحال إذا انعكس الموقف كما فهمه هو ؟

فحمى الدين بن عربى الفيلسوف الصوفى الأندلسى المشهور قد قرر للملاحظة البالغة الدقة عندما قال إن ذات الله تدرك بالإدراك الحسى ، وإن العالم صورة ذهنية . وهناك فيلسوف صوفى مسلم آخر هو الشاعر العراقي الذى يصر على تعدد مراتب المكان ومراتب الزمان ، ويتحدث عن زمان إلهى ، ومكان إلهى . وقد يكون ما نسميه العالم الخارجى ليس إلا مجرد تركيب عقلى ، وربما كانت هناك مستويات أخرى للتجربة الإنسانية قابلة لأن تنظم وتنسق على حسب مراتب أخرى من المكان والزمان — مستويات لا يلعب فيها تصور المعنى الكلى وتحليله نفس الدور الذى يلعبانه فى تجربتنا العادية . على أنه قد يقال إن مستوى التجربة الذى لا يقبل انطباق التصورات عليه لا يقدر على إفادة أى علم له صفة كلية ، لأن المعانى الكلية وحدها هي التى فى مقدورها أن تكون مشتركة بين الجماعة . إن نظرة الرجل الذى يستمد على الرياضة الدينية فى إدراك الحقيقة لا بد أن تبقى دائماً فردية خاصة به غير قابلة لنقلها إلى غيره . وهذا الاعتراض له بعض الوجاهة إذا قصد به أن الصوفى محكوم تماماً بطريقة للأثورة ونزعته وآماله .

والجود على القديم ضار فى الدين ، كما هو ضار فى أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنسانى ، فهو يقضى على حرية الذات المبدعة ، ويسد المنافذ الجديدة للإقدام الروحانى . وهذا هو السبب الرئيسى فى عجز الطرق التى اتبعتها صوفية القرون الوسطى عن تخرج أفراد لهم قوة الابتكار على كشف الحق القديم . وكون الرياضة الدينية غير قابلة لنقلها إلى الغير ليس معنى أن ما ينشده المتدين عبث لاغناء فيه . بل إن استحالة نقل الرياضة الدينية إلى غير صاحبها يعطينا المفتاح لمعرفة

الطبيعة الأصلية للذات . فنحن في حياتنا الاجتماعية اليومية نعيش وتتحرك كما لو كنا في معزل عن الغير ، فنحن لا نبالي بالنفاذ إلى أعماق فردية البشر ، بل نعتبرهم وظائف أو دلالات لا غير ، ونرفضهم من نواحي شخصيتهم التي يمكن أن تتناولها بالتصور . على أن تنتهي قصد الحياة الدينية وهو كشف الذات بوصفها فرداً ، أعمق من نفسية الفرد المادية القابلة للوصف التصوري . واتصال الذات بذات الحق العليا يكشف لها عن تفرد لها ، ومرتبتها الميتافيزيقية ، وإمكان تقديمها ورفقيتها في تلك المرتبة . ولو أننا أردنا التدقيق لقلنا إن التجربة التي تؤدي إلى هذا الكشف ليست أسراً عقلياً قابلاً للتصور ، بل هي حقيقة حيوية : نزعة ناشئة عن تحول بيولوجي داخلي لا يمكن اقتناصه في شبك المقولات المنطقية . فهي لا تستطيع أن تندمج إلا في قوة صانعة للعالم أو محركة له . وفي هذه الصورة وحدها يتسنى لهذه التجربة البريئة من الزمان أن تنتشر في حركة الزمان ، وأن تكشف عن ذاتها أمام عين التاريخ . ويبدو أن طريقة إدراك الحق بواسطة تصور الممان الكلية ليست قط بالطريقة الجدية لإدراكه . فالعلم لا يبالي إذا كان الالكترون الذي يقول به ذاتاً حقيقية أم لا ، فربما كان رمزاً أو عرفاً لا غير ؛ أما الدين ، وهو في جوهره حال من أحوال الحياة الواقعة ، فهو الطريقة الجدية الوحيدة للبحث في الحقيقة . والدين بوصفه نوعاً من رياضة عالية رفيعة يصحح أفكارنا في فلسفة الإلهيات ، أو يحملنا على الأقل نشك في الحركة العقلية البحتة التي تكون هذه الأفكار . ويستطيع العلم أن يتجاهل الميتافيزيقا تجاهلاً تاماً ، وربما اعتبرها « صورة من الشعر سائفة » كما عرفها لانج « Lange » أريذهب مذهب نيتش Nietzsche في وصفها بأنها « لعب مشروع للكبار » ، ولكن الخبير بالدين الذي يحاول كشف رتبته هو في سلم الموجودات ، لا يستطيع الرضا باعتبار العلم للدين أ كذوبة كبرى ، أو مجرد فرض يضبط به الفكر والسلوك ، إذا وضع موضع الاعتبار منتهى القصد من سعيه وكفاحه . فقياً يتعلق بمهاية الحق

ليس في مغامرة العلم أية مجازفة ، أما في الدين فسيرة الذات من بدئها إلى نهايتها من حيث هي مركز شخصي لتمثيل الحياة والتجربة ، رهينة بالمجازفة . والسلوك المتضمن للحكم على مصير فاعل ذلك السلوك لا يمكن أن يعتمد على أوهام ، فالفكرة الخاطئة تضلل الفهم ، أما العمل الطالح فإنه يشين الإنسان كله ، بل ربما كان فيه أحيانا القضاء على كيان الذات الإنسانية . ومن هنا نرى أن مجرد الإدراك لا يؤثر في الحياة إلا تأثيراً جزئياً ، أما العمل فإنه متصل بالحقيقة اتصالاً قوياً فعلاً ، وهو يصدر عن موقف للإنسان إزاء الحق ثابت على وجه العموم . ولا ريب في أن العمل ، وهو السيطرة على الأفعال السيكولوجية والفسيولوجية لتهيئة الذات لكي تكون صالحة للاتصال المباشر بالحقيقة القصوى ، هو عمل فردى في شكله وفي موضوعه ، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك ، لكنه عرضة أيضاً لأن يكون عملاً « جمعياً » وذلك إذا أخذ الآخرون يرون في حياتهم بنفس ذلك العمل لكي يكشفوا لأنفسهم صلاحيته من حيث هو وسيلة لإدراك الحق . ودليل الخبراء الدينيين في جميع العصور والأمصار هو أنه توجد إلى جانب شعورنا العادي (بالفعل) أنواع من الشعور (بالقوة) . فإذا كانت هذه الأنواع من الشعور تفتح المجال لإمكان وجود تجربة تهب الحياة وتفيد العلم ، فالسؤال عن أن الدين يمكن أن يكون نوعاً من تجربة أسمى وأرفع سؤال مشروع تماماً ويتطلب منا الانتباه الجدى . وبصرف النظر عن مشروعية هذا السؤال ، هناك أسباب هامة تقتضى إثارته في الآونة الحاضرة من تاريخ الثقافة المصرية . ففي المقام الأول ، هناك اهتمام العلم بهذا السؤال ، إذ يبدو أن كل ثقافة لها صورة من صور المذهب الطبيعي خاصة بشموها بالكون ، ويظهر كذلك أن كل صورة من صور المذهب الطبيعي تنتهى إلى نوع ما من أنواع المذهب القدرى . فهناك ذرية هندية ، وذرية يونانية ، وذرية مسلمة ، وذرية عصرية . على أن الذرية المصرية فريدة في نوعها ، فإن رياضياتها المعجبية التى تعتبر الكون معادلة

تفاضلية متقنة ، وفيزيائها ، التي يسيرها وراء مناهجها ، انتهت إلى تحطيم بعض الآلهة القديمة التي كانت في معبدها ، هذه العلوم قد انتهت بنا إلى حيث أصبحنا نتساءل : هل قانون التلازم بين العلة والمعلول ، والاستدلال من الأثر على المؤثر هو كل الحقيقة في النظر إلى الكون ؟ أوليست الحقيقة القصوى تغزو وعينا من بعض النواحي الأخرى أيضاً ؟ وهل الطريقة العقلية البحتة هي الطريقة الوحيدة للتغلب على الطبيعة ؟ يقول الأستاذ إدنجتون « Eddington » « لقد سلّمنا بأن الذوات الطبيعية تستطيع أن تكون طبيعتها من وجه جزئي فقط من وجوه الحقيقة فكيف يتسنى لنا أن نتناول الوجه الآخر ؟ ولا يمكن أن يقال إن هذا الوجه الآخر لا يهتنا بمقدار ما تهتنا الذوات الطبيعية ، فالمشاعر والمقاصد ، والقيم ، تؤلف شعورنا بمقدار ما تحدّثه التأثيرات الحسية ، ونحن نسير وراء المؤثرات الحسية فنجد أنها تقضي إلى عالم خارجي يبحث فيه العلم ؛ وتنبع عناصر وجودنا الأخرى فنجد أنها تقضي بنا — لا إلى عالم من مكان وزمان — ولكن إلى ناحية ما بالثأ كيد.

وفي المقام الثاني ينبغي أن ننظر إلى ما للموضوع من أهمية عملية عظيمة ؛ فالرجل المصري بما له من فلسفات تقديّة ، وتخصّص على ، يجد نفسه في ورطة فذهبه الطبيعي قد جعل له سلطاناً على قوى الطبيعة لم يسبق إليه ، لكنه قد سلبه إيمانه في مصيره هو . وتأثير الفكرة الواحدة في الثقافات المختلفة تأثيراً متبايناً أمر عجيب . فسوغ نظرية التطور في العالم الإسلامي أخرج إلى حيز الوجود حماسة روى لمصير الإنسان من الناحية البيولوجية ، حماسة فاقت حدّ الوصف .

وما من مسلم مستدير يقرأ هذه السطور دون أن يحسّ ديبب النشوة يجرى في أوصاله . يقول الروي .

عشت تحت الثرى في عوالم من تبر وحجر ؛ ثم ابتسمت في ثنور زهرات عديبة الألوان ؛ ثم جُئبت مع الوحش والزمان للتقل فوق ظهر البسيطة ، وعلى متن الهواء وفي مناطق المحيط .

وفي ميلاد جديد غطست في الماء ، وحلقت في الهواء ، وجبوت على بطني
وعدت على قدي . وتشكل سر وجودي كله في صورة أظهرت كل ذلك للعيان
فإذا أنا إنسان

ثم أصبح هدف أن أكون في صورة ملاك في ملكوت وراء السحاب ،
وراء السماء حيث لا يمكن لأحد أن يقبل أو يموت . ثم أعدو بيديا ، وراء
حدود الليل والنهار ، والحياة والموت ، مرئية كانت أم غير مرئية
حيث كل ما هو كائن ، كان دائما واحدا وكلا

[روى — ترجمة ناداني Thadani]

ومن ناحية أخرى نجد أن تكييف نظرية التطور نفسها في أوروبا تكييفاً
أعظم دقة قد أفضى إلى الاعتقاد بأنه « يبدو الآن أنه ليس ثمة أساس على للفكرة
التي تقول بأن ما وصل إليه الإنسان الآن من صفات خصبة متشابكة سيصل يوماً
من الأيام إلى درجة يتدبها في التفوق على ما هو عليه الآن » . وهكذا يتوارى
ما في صدر الرجل المصري من يأس دفين وراء حجاب من المصطلحات العلمية .
ولا يستثنى « نيتشي » من هذا الحكم ، وإن كان قد ذهب إلى أن فكرة التطور
لا تسوغ الاعتقاد في أن الإنسان لن يفوقه شيء أبداً ، لحماسته لمستقبل الإنسان
تنتهي عند مذهبه القائل « بالعود الأبدي » . وربما كان هذا المذهب أسوأ رأي
في موضوع الخلود ، إذ « العود الأبدي » ليس صيرورة أبدية وإنما هو نفس فكرة
قدم الوجود « مقنعة وراء حجاب الصيرورة .

وهكذا فإن الإنسان المصري ، وقد أعشاه نشاطه العقلي ، كف عن توجيه
روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة ، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس ،
فهو في حلبة التفكير في صراع صريح مع نفسه ، وهو في معمار الحياة الاقتصادية
والسياسية في كفاح صريح مع غيره ، وهو يمد نفسه غير قادر على كبح أثره
الجارفة ، وحبّه للمال حباً طافياً يقتل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً ،

ولا يعود عليه منه إلا تمب الحياة ، وقد استغرق في الواقع أى في مصدر الحسّ الظاهر للعيان ، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده ، تلك الأعماق التي لم يُسر غورها بعد . وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هي ذلك الشلل الذي اعتري نشاطه والذي أدركه « هكسلي »^(١) Huxley ، وأعلن سخطه عليه هذه هي حال الغرب ، وليست حال الشرق خيراً منها فأسلوب الصوفية ، وهو الأسلوب الذي تطورت ونمت به الحياة الدينية في أسمى صورها ، في الشرق والغرب ، أصبح الآن في حكم الفاشل ، ولعله أضر بالشرق الإسلامي أكثر مما أضر بأى مكان آخر ، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي بحيث تمدّه للمشاركة في موكب التاريخ ، فعلاً نوعاً من الزهد الزائف ، وجعله يقنع بجمله ورقّه الروحي قناعة تامة . ومن ثم فلا عجب إن اتجه المسلم المصري في تركيا ومصر وإيران إلى البحث عن مصادر جديدة لنشاط يوجد أنواعاً جديدة من الولاء مثل الوطنية والقومية التي وصفها « نيتشى » بأنها « مرض وحماقة » وأنها « أقوى خصوم الثقافة » فعندما يئس المسلم المصري من إيجاد طريقة دينية خالصة تجدد قوى الروح ، التي تستطيع وحدها أن تصلنا بالمنبع الدائم للحياة والقوة يبسط أفكارنا وعواطفنا ، تطلق أمله في شفق بفتح مغاليق ينابيع قوى جديدة بتضيق تفكيره والحد من عواطفه . والاشتراكية للمرحلة الحديثة ، ولها كل ما للدين الجديد من حمية وحرارة ، لها نظرة أوسع أفقاً ؛ لكنها وقد استمدت أساسها الفلسفي من المتطرفين من أصحاب مذهب هيغل « Hegel » قد أعلنت العصيان على ذات المصدر الذي كان يمكن أن يمدّها بالقوة والمهدف . ولا بد للقومية والاشتراكية الإلحادية ، في الأوضاع الإنسانية الراهنة على الأقل — من أن تتأثر بالقوى السيكلوجية للكراهية والارتياب في نيات النير ، والنيظ

(١) توماس هكسلي (١٨٢٥ — ١٨٩٥) فيلسوف انجليزي من أشهر القائلين بنظرية التطور ، وقد طبقها على الإنسان قبل داروين في كتابه « مكان الإنسان في الطبيعة » (١٨٦٣ م) . [المترجم]

تلك القوى التي تنزع إلى إضعاف روح الإنسان وانضاب ينابيع قوته الروحانية .
الخفية . فلا أسلوب التصوف في المصور الوسطى ، ولا القومية ، ولا الاشتراكية
الإلحادية بقادرة على أن تشفى علل الإنسانية اليائسة . ولا ريب في أن اللحظة
الحاضرة تمثل أزمة خطيرة في تاريخ الثقافة المصرية . وقد أصبح العالم اليوم
مفتقراً إلى تجديد بسيلوجي . والدين الذي هو في أسوأ مظاهره ليس عقيدة فحسب
أو كهنة أو شعيرة من الشعائر ، هو وحده القادر على إعداد الإنسان المصري
إعداداً خفياً يؤهله لتحمل التبعية العظمى التي لا بد من أن يتمخض عنها تقدم العلم
الحديث ، وأن يرد إليه تلك الزعة من الإيمان التي تجعله قادراً على الفوز
بشخصيته في الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها في دار البقاء . إن السمو إلى مستوى
جديد في فهم الإنسان لأصله ول مستقبله من أين جاء ، وإلى أين المصير ، هو وحده
الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحش ، وعلى حضارة
فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية
والدين ، كما بينت من قبل من حيث هو سعي المرء سعيًا مقصوداً للوصول
إلى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته — هو حقيقة
لا يمكن إنكارها .

وهذا ما تشهد به جميع المؤلفات الدينية في العالم ، بما في ذلك ما دونه
الإخصائيون عن تجاربهم الشخصية ولو أنهم عبروا عنها بعبارات قد تكون هي
الصور الفكرية لمرحلة من مراحل علم النفس التي عني عليها الزمن .
وهذه التجارب طبيعية تماماً مثلها في ذلك مثل تجاربنا المألوفة ودليل ذلك هو
أن لهذه التجارب قيمة معرفية أو علمية ، لمن يمارسها ، بل هناك ما هو أهم من ذلك
كثيراً وهو قدرتها على تركيز قوى الذات فتكسبها بذلك شخصية جديدة .
والرأي القائل بأن مثل هذه التجارب اضطرابات عصبية ، أو غامضة . لن
يفصل نهائياً في دلالتها أو قيمتها . وإذا كان النظر فيها واء الطبعيات ممكناً غير

ممتنع ، فمن الواجب أن نواجه هذا الإمكان في شجاعة . ولو أخرجنا ذلك عن مألوف وسائلنا في الحياة والتفكير ، أو مال بنا إلى تعديل هذه الوسائل . إن مقتضيات البحث عن الحق تلزمنا بالدول عن موقفنا الحاضر ، ولا أهمية إطلاقاً للرأى القائل بأن النزعة الدينية يعينها في الأصل نوع من الاضطراب الفسيولوجي فقد يكون « جورج فوكس » « George Fox » من مرضى الأعصاب ^(١) ، ولكن من يستطيع أن ينكر ما كان له من قدرة على تطوير الحياة الدينية في إنجلترا لهذه ؟ وقد قيل إن « محمداً » كان مهوساً ، وإذا كان التهوس له من القدرة ما يمكنه من توجيه مجرى التاريخ الإنساني توجيهاً جديداً ، فمن الأهمية السيكلوجية بمكان عظيم ، أن تدرس تجربته الأصلية التي خلقت من العبيد الأذلاء قادة للرجال ، وألهمت السلوك ، وكيفت الحياة لأجناس بشرية بتمامها . وإنا حين نتخذ أساساً لحكمتنا أنواع النشاط المختلفة التي صدرت عن دعوة نبي الإسلام فإن توتره الروحي (أى الوحي) ونوع السلوك الذي كان صدى لذلك الوحي ، لا يمكن اعتباره مجرد استجابة لوم طاف بخياله . بل إنه من المستحيل أن نفهم هذا الوحي إلا إذا نظرنا إليه بوصفه استجابة لحالة حقيقية تنشأ عنها أنواع جديدة من الحماسة وأنواع من التنظيمات الجديدة وبدايات أعمال جديدة ولو نظرنا إلى الأمر من ناحية علم وصف الأجناس البشرية لبدا لنا أن التهوس عامل هام في اقتصاد التنظيم الاجتماعي للإنسانية ، فهو لا يسلك سبيل تصنيف الحقائق وكشف أسبابها ، بل يفكر في ظروف الحياة والحركة رغبة منه في ابتكار أنماط جديدة لسلوك الإنسان . ولا ريب في أن له عثراته وأوهامه ، مثله في ذلك ، مثل العالم الذي يعتمد على التجربة الحسية فله عثراته وأوهامه كذلك . على أن التعمق

(١) جورج فوكس (١٦٢٤ — ١٦٩١) مصلح ديني إنجليزي عانى كثيراً في سبيل

دعوته الإصلاحية وهو مؤسس الجماعة المعروفة باسم جماعة الأصفياء « Quakers »

في درس . منهج التهوس وطريقته يبين لنا أنه لا يقلّ عن العالم حرصاً على تلافى خداع الوم في رياضته وتجربته .

والذى يعنينا — نحن الحايدين — هو أن نحاول كشف طريقة مجدية من طرائق البحث نستخدمها في درس طبيعة هذه التجربة غير العادية ودلائها . وقد كان ابن خلدون ، المؤرخ العربى ، الذى وضع قواعد التاريخ العلمى الحديث ، أول من تناول بالدرس الصحيح هذا الجانب من علم النفس الإنسانى وامتحن إلى ما نسميه اليوم النفس وراء الشعور ، ثم جاء بعده سير وليم هاملتون Sir William Hamilton فى إنجلترا ، « ولينتز » فى ألمانيا فوجها عنايتهما إلى درس بعض الظواهر العقلية التى لم يكن كنهها معروفاً . وربما كان يونج « Jung » على صواب فيما ذهب إليه من أن الطبيعة الأساسية للدين لا تدخل فى نطاق علم النفس التحليلى ، وهو ينبش فى بحثه عن العلاقة بين علم النفس التحليلى وبين فن الشعر أن الصورة الفنية وحدها هى التى يمكن أن تكون موضوعاً لعلم النفس ، أما الطبيعة الأساسية للفن فلا يمكن أن تكون موضوعاً تبحث فيه طرائق علم النفس وهناهجه ثم يقول : « إن مثل هذه التفرقة ينبى أن تقام فى مجال الدين ، فالبحث السيكلوجى ليس ممكناً إلا فى الظواهر الدينية الوجدانية والرمزية ، وهى لا تتضمن الطبيعة الأساسية للدين بأى وجه من الوجوه ، ولا يمكن أن تتضمن تلك الطبيعة . لانه لو جاز ذلك لأمكن دراسة الدين بل والفن أيضاً باعتبارهما مجرد فرعين من فروع علم النفس . على أن « يونج » خرج فيما كتب على مبادئه أكثر من مرة ، وكان من نتيجة ذلك أنه بدلا من أن يقدم لنا علم النفس الحديث فكرة صادقة عن الطبيعة الأساسية للدين ويبصرنا بما له من معنى بالنسبة للشخصية الإنسانية ، وضع أمام أنظارنا طائفة كبيرة من نظريات قامت على الجهل التام بطبيعة الدين كما يتجلى فى أسى مظاهره ، وهذه النظريات تسوقنا فى اتجاه لا فائدة فيه على الإطلاق . ومضمونها فى الجملة هو أن الدين لا يصل بين ذات

الإنسان وبين أية حقيقة واقعية خارج نفسه ، بل هو مجرد تذيير بيولوجي حسن القصد أريد به إقامة حدود ذات طابع أخلاقي حول المجتمع الإنساني لكي تحمي البناء الاجتماعي من غزوات الذات التي لا يكبح لها بنير ذلك جراح . وهذا هو السبب في أنه بناء على هذه السيكولوجية الحديثة تكون المسيحية قد انتهت من انجاز رسالتها البيولوجية ، وأنه يستحيل على الرجل العصري أن يدرك معناها الأصلي ويختم « يونج » عبارته بقوله : « لا شك في أننا كنا نفلز نفهم معنى المسيحية لو أن عاداتنا اشتملت ، ولو على إثارة من الوحشية الفائرة . فنحن لا نكاد ندرك اليوم تلك الأعاصير التي زارت بها شهوات النفس في رومة القديمة القيصرية . فالرجل المتحضر الذي يعيش اليوم يبدو أنه بعيد كل البعد عن هذا . وأصبح لا يزيد على أن يكون رجلاً ضعيف الأعصاب وهكذا فإن الضرورات التي جاءت بالمسيحية أصبحت في الواقع لا وجود لها بالنسبة لنا ما دمنا قد أصبحنا لا نفهم معناها ولا ندري ما الذي جاءت تحمينا من شره . إن التدين أصبح بالنسبة للمستعمرين شيئاً أقرب ما يكون إلى حالة عصية . ففي القرون العشرين التي خلت قد أنجزت المسيحية عملها وأقامت حواجز من الكبت تحمينا من رؤية خطيئتنا . إن هذا القول يخطئ فهم موضوع الحياة الدينية الرفيعة بتمامه ، فقهر النفس للبواغث الجنسية ليس إلا مرحلة تمهيدية من مراحل تطور الذات . ومنتهى غاية الحياة الدينية هو أن تجل هذا التطور يتحرك في اتجاه أكثر أهمية بالنسبة لمصير الذات من سلامة أخلاق المجتمع الذي يؤلف بيئته الحاضرة . والإدراك الأساسي الذي تندفع منه الحياة الدينية قدما هو ما للذات الآن من وحدة واهية ضعيفة ، وتعرضها للتحلل وقابليتها للتكيف تكيفاً جديداً ، وقدرتها على أن يكون لها حرية أشد قوة على خلق مواقف جديدة في بيئات معروفة أو مجهولة .

من أجل هذا الإدراك الأساسي تجل الحياة الدينية الرفيعة نصب عينها التجارب التي ترمز إلى ما دق من حركات الحقيقة التي تؤثر تأثيراً جديداً في مصير

الذات بوصفها عنصراً ربما كان عنصراً دائماً من العناصر التي تدخل في بناء الحقيقة وإذا تدبرنا الأمر على هذا الاعتبار فإننا نجد أن علم النفس الحديث لم يمس بعد الحياة الدينية حتى في هوامشها ، وأنه مازال بعيداً عما يسمى تنوع الرياضة الدينية وخصوبتها . ولكي أقدم لكم فكرة عن هذا التنوع وهذه الخصوبة ألخص لكم عبارة لرجل عبقرى عظيم من رجال الدين في القرن السابع عشر : هو الشيخ أحمد السرهندي الذي انتهى نقده التحليلي الجريء للتصوف في عصره إلى استحداث طريقة صوفية جديدة ظلت دون سائر الطرق الصوفية التي جاءت جميعاً إلى الهند من آسيا الوسطى وبلاد العرب قوة حية في البنجاب وأفغانستان وروسيا الآسيوية وإني أخشى ألا يكون من السهل بيان معنى العبارة التي سأذكرها في لفة علم النفس الحديث ، إذ أن هذه اللغة لم توجد بعد . على أنه لما كان قصدي لا يخرج عن أن أعطيكم فكرة عما للرياضة من خصوبة لا حد لها ، الرياضة التي لا بد للنفس من أن تمارسها وتغربلها في سعيها وراء الوصول إلى الحقيقة الإلهية . فإني أرجو أن تغفروا لي استعالي لبعض مصطلحات تبدو غريبة لها جوهر حقيق من المعنى لكنها تكيفت بمحاولة إيجاد سيكولوجيا دينية ازدهرت في جو من ثقافة مختلفة . ولننتقل الآن إلى عبارة السرهندي الذي أشرت إليه ، لقد وصفت للشيخ تجربة دينية لرجل اسمه عبد المؤمن في العبارة الآتية : « السموات والأرض ، والعرش ، والنار ، والجنة ، أصبحت جميعاً لا وجود لها عندي . وحينما أنظر حولي لا أراها في أي مكان . وإذا وقت أمام شخص ، فليست أرى شيئاً أمامي بل إن وجودي أنا أصبح لا وجود له عندي . إن الله لا نهاية له ، وليس في مقدور أي إنسان أن يحيط به ، وهذا غاية ما تنتهي إليه رياضة الباطن ، ولم يقدر أي ولي على مجاوزته » .

فأجاب الشيخ على ذلك بقوله : « إن الوجد الذي قد وصف لي يرجع إلى ثقل القلب ثقلًا مستمراً ويبدو لي أن من يعانيه لم يمر بعد حتى يربع منازل

القلب التي لا حصر لها ، ولا بد له من أن يحتاز الأربع الثلاثة الباقية حتى يتم رياضيات هذا المنزل الأول من منازل رياضة الباطن . وهناك منازل تسمى « الروح » و « السر الخفي » و « السر الأخفى » ولكل منزلة من هذه المنازل ، التي يتألف منها مجتمعه ما يسميه « عالم الأمر » أحوالها ورياضاتها الخاصة بها . حتى إذا سر طالب الحق بهذه المنازل فإنه يبدأ عندئذ يتلقى بالتدرج أنوار « الأسماء الرياضية » و « الصفات الإلهية » ثم أخيراً يتلقى أنوار الروح الإلهية » ومهما يكن الأصل السيكولوجي للفوارق الواردة في هذه الفقرة ، فإنها تعطينا على الأقل فكرة عن عالم كامل لرياضة الباطن كما يراه مصلح عظيم للتصوف الإسلامى . فبناء على ما يقوله لا بد للإنسان أن يحتاز عالم الأمر هذا أى عالم النشاط الموجه قبل أن يبلغ تلك الرياضة الفريدة التي ترمز للوجود المحض أو الحقيقة المجردة . وهذا هو السبب في قولى إن علم النفس الحديث لم يمس للموضوع حتى في هوامشه . ولست أرى أن الأوضاع الحاضرة في علم الأحياء أو علم النفس تبيث أقل بارقة من الأمل في هذا الموضوع . فالنقد التحليلي وحده ، مع شئ من فهم الأحوال المعنوية للصور التي تتجلى فيها الحياة الدينية أحياناً ، ليس من المحتمل أن يفضى بنا إلى الجذور الحية للشخصية الإنسانية ، وافترض أن الصور الجنسية كان لها شأن في تاريخ الدين ، أو أن الدين زودنا بطريقة خيالية نر بها من الحقيقة المؤلمة أو توفى بيننا وبينها ، مثل هذه الاعتبارات للموضوع لا يمكن أن يكون له أدنى تأثير على غاية الحياة الدينية وهدفها الأخير ، وهو إعادة تكوين الذات المتناهية بالوصل بينها وبين عملية أزلية للوجود ، فتجعل للذات رتبة ميتافيزيقية لا نستطيع أن نعرف عنها في البيئة الحاضرة التي يكاد جوها يخنقنا إلا النزر اليسير .

ومن ثم فإن علم النفس ، إن كان من القدر له أن يكون له معنى حقيقى بالنسبة للحياة الإنسانية ، فإنه ينبغي أن يفتى منها مستقلاً يهدف إلى استحداث

تطبيق على جديد يكون أكثر ملاءمة لزاج وقتها هذا — ولعل منهوساً موفور الذكاء يسر لنا الاهتداء إلى مثل هذا النهج ، وما الجمع بين التهورس والذكاء المفرط بالأمر المستحيل . ففي أوروبا الحديثة كان « نيتشى » — الذى كان فى حياته ونشاطه ، لنا نحن الشرقيين على الأقل موضوع بالغ الأهمية من موضوعات علم النفس الدينى — موهوباً بنوع من الاستعداد الطبيعى لعمل من هذا القبيل وتاريخ حياته العقلية ليس من غير شبيه فى تاريخ التصوف الشرقى ، ولا نستطيع أن ننكر أن الناحية الإلهية فى الإنسان قد تجلت عليه فى صورة رؤيا « آسرة » . أقول إن رؤياه « آسرة » لأنه سيبدو أنها أمدته بنوع من عقلية التنبؤ تهدف عن طريق منهج خاص إلى تحويل رؤاها إلى قوى حيوية دائمة . ولكن نيتشى باء بالفشل ويرجع فشله فى الأصل إلى تأثره بأراء أسلافه من المفكرين أمثال « شوبنهاور » و « داروين » و « لانج » تأثراً أعماه عن فهم المعنى الحقيقى لرؤياه فانساق إلى محاولة تحقيقها فى نظم مثل التطرف الاستقراطى بدلا من البحث عن قاعدة روحية تكتمل بها الناحية الإلهية التى فى النفس ، حتى فى نفوس الدماء فتفتتح له أبواب مستقبل لا حد له ولا نهاية . وهذا هو الذى قلت عنه فى مقام آخر إن الـ « أنا » التى ينشدها فوق متناول الفلسفة ، وفوق متناول المعرفة قالتب الذى لا ينمو إلا فى تربة القلب الخفية ليس ينمو فى مجرد قبضة من تراب » .

وهكذا كان الفشل نصيب عبقرى رسمت قواه الداخلية وحدها حدود رؤياه وظل عقيم الإنتاج لأن حياته الروحية كان يموزها هداية خارجية خيرة . وكان من مسخرية القدر أن هذا الرجل الذى كان يبدو لأصدقائه « كأنه جاء من أرض لم يعيش فيها إنسان » كان يدرك تمام الإدراك نقصه الروحانى الكبير يقول نيتشى : « أنا وحدى ؛ أواجه معضلة كبرى ، وأنا كالتائه فى غابة لم تطأها قدم . أنا فى

حاجة إلى العون ، أنا في حاجة إلى أتباع ومريدين ، أنا في حاجة إلى سيد .
ما أحلى أن نطيع » .

ويقول أيضاً : « لم لا أجد بين الأحياء من يسمو على في التفكير ، وينظر
إلى باحتقار ؟ الأنفى بحث بحثاً متواضعاً ؟ وإلى لشديد الشوق لرؤية أمثال
هؤلاء الرجال » .

في الحق ، أن خطة الدين وخطة العلم ، على الرغم من نضمها مناهج مختلفة ،
واحدة في غايتها النهائية فكلاهما يستهدف أقصى درجات الحقيقة .

والواقع أن الدين أشد حرصاً من العلم على الوصول إلى ما هو في النهاية حق ،
لأسباب ذكرت من قبل . والسبيل لإدراك الحق المجرد في الدين أو في العلم تقع
فيما قد يسمى تصفية التجربة . ولكي نفهم هذا ينبغي أن نفرق بين التجربة
بوصفها أمراً طبيعياً يدل على ما للحقيقة من سلوك يمكن ملاحظته بالوسائل المادية ،
وبين التجربة بوصفها دالة على جوهر الحقيقة وطبيعتها الذاتية . فالتجربة بوصفها
أمراً طبيعياً ، تفسر في ضوء سوانها السيكلوجية والفسولوجية ، أما بوصفها دالة
على جوهر الحقيقة فينبغي أن نستعمل في بيان معناها معايير من نوع آخر
ففي ميدان العلم نحاول فهم معنى التجربة ، فيما يتعلق بالمسلك الخارجي للحقيقة ؛
أما في حلبة الدين فإننا نعتبرها ممثلة لنوع من الحقيقة ثم نحاول كشف معناها فيما
يتعلق أساسياً بطبيعة تلك الحقيقة والخطط الدينية والعلمية متشابهة بوجه ما ، ففما
يتناولان في الحقيقة وصف عالم واحد ، مع هذا الفرق الوحيد وهو أن وجهة نظر
« الذات » تستبعد بالضرورة من خطة العلم ، أما في خطة الدين فإن الذات تزأف
بين ميولها المتضادة ، وتحدث نزوعاً شاملاً مفرداً ينتهي إلى نوع من تحويل التجارب
تحويلاً تركيبياً . والدرس الدقيق لهذه الخطط للتكاملة في الحقيقة ، في طبيعتها
وغايتها يبين أن كلا منها موجه إلى تطوير التجربة في ميدانه الخاص . وسأضرب
لكم مثلاً يعين على توضيح ما أقصد : إن قد « هيوم » لفكرتنا عن العلمية يجب

أن يعد فصلاً في تاريخ العلم أكثر من أن يعد فصلاً في تاريخ الفلسفة . ونحن في التزامنا لما تقضى به الروح العلمية التجريبية لا يحق لنا أن نستخدم معاني ذات طابع شخصي . وغرض « هيوم » من نقده هذا هو تحرير العلم التجريبي من فكرة التأثير الخارجي الذي ليس له ، كما يصر ، أساس في التجربة الحسية . ومحاولته هذه كانت أول جهد بذله العقل الحديث في سبيل تصفية الخلطة العلمية . ثم جاءت نظرية « أينشتاين » الرياضية عن الكون فأكلت خطة التصفية التي بدأها هيوم وبانطباقها على الروح النقدية لهيوم استبعدت فكرة التأثير الخارجي استبعاداً تاماً . والعبارة التي أوردتها من قول الولى الهندى العظيم تبين لنا أن الباحث العلمى لعلم النفس الدينى له رأى في التطهير والتصفية شبيه برأى هيوم . ففتقيره للموضوعية لا يقل عن تقدير العالم لها في ميدان موضوعيته ، فهو ينتقل من تجربة إلى أخرى لا كجرد متفرج عليها بل كناقد يعنى بتحصيص التجربة وتنقيتها وفقاً لأسلوب خاص ملائم لمجال بحثه ، محاولاً استئصال جميع العناصر الشخصية (الذاتية) سيكولوجية كانت أم فيسيولوجية ، في محتويات تجربته لكي يصل في النهاية إلى ما هو موضوعى مطلق . وتكون التجربة الأخيرة هي كشف خلطة حياة جديدة ، أصيلة ، أساسية وتلقائية . والسر الأزلى للذات هو أنها في اللحظة التي تصل فيها إلى هذا الكشف الأخير ، تدرك أنه الأصل الأصيل لوجودها دون أن يخاسرها في ذلك أدنى شك . ومع ذلك فليس في التجربة نفسها سر ولا خفاء ، كما أنه ليس فيها أى شيء انفعالى أو عاطفى . بل إن خطة التصوف الإسلامى ، على الأقل ، في سبيل حرصها على أن تكفل رياضة بريئة تماماً من الانفعال قد حرصت على تحريم استخدام الموسيقى في العبادة ، وأن تؤكد ضرورة صلاة الجماعة اليومية لكي تقاوم ما قد ينشأ من آثار ضارة بروح الجماعة نتيجة للتأمل في أثناء العزلة . فالرياضة الصوفية رياضة طبيعية تماماً ،

ولها معنى بيولوجي على أعظم أهمية ، بالنسبة للذات ، إنها الذات الإنسانية نسمو فوق مجرد التأمل ، وتصلح من زوالها بالوصول إلى الأبدى السرمدي .

والخطر الوحيد الذي قد تتعرض له الذات في هذا البحث عن الإله هو ما يمكن أن يعرو نشاطها من فتور نتيجة لاستمتاعها واستفراقتها في التجارب التي تسبق التجربة الأخيرة . وتاريخ التصوف الشرقي يبين لنا أن هذا الخطر أمر حقيقي ، ولهذا كان التنبيه إليه بيت القصيد في حركة الإصلاح التي قام بها الولي الهندي العظيم الذي أوردت فيما سبق شيئاً من أقواله . والسبب في هذا ظاهر واضح ، فنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً ، بل أن تصير شيئاً . والجهود التي تبذلها الذات لكي تكون شيئاً هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحن موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا . ترى الدليل على حقيقتها في قول كمنط « أنا أقدر » لافي قول ديكارت « أنا أفكر » . وليست غاية مطلب الذات التحرر من حدود الفردية بل هي على العكس من هذا وتحميدها تحديدا أدق وأوفى ، والعمل الأخير ليس عملا عقليا ، وإنما هو عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله ويشعذ إرادتها بتأكيد مبدع بأن العالم ليس شيئاً مجرد الرؤية أو أنه شيء يعرف بالتصور ، وإنما هو شيء يبدأ ويماد بالعمل المستمر . واللحظة التي تعرف فيها الذات ذلك هي اللحظة التي تستشعر فيها السعادة العظمى وتجتاز فيها أكبر امتحان لها :

أأنت في مرحلة « الحياة » أم « الموت » أم « الموت في الحياة » ؟

انشد العون من شهود ثلاثة لتحرى حقيقة « مقامك »

أولها عرفانك لذاتك

فانظر نفسك في نورك أنت

والثاني معرفة ذات أخرى

فانظر نفسك في نور ذات سواك

والثالث المعرفة الإلهية

فانظر نفسك في نور الله

فإذا كنت ثابت الروح في حضرة نوره

فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله .

إنه لحق وحده من يحسر على رؤية الله وجهاً لوجه

« والصعود » أى شيء هو ؟ ليس سوى بحث عن شاهد

قد يؤكّد حقيقتك نهائياً —

شاهد بيده وحده أن يجعلك خالداً

وما من أحد يقدر على الوقوف رابط الجأش في حضرته

ومن استطاع ذلك فإنه ذهب خالص .

أأنت مجرد ذرة من تراب ؟

اشدد عقدة ذاتك

واستمسك بكيانك الصغير

ما أجلّ أن يصقل الإنسان ذاته !

وأن يختبر روتقها في سطوع الشمس

فاستأنف تهذيب إطارك القديم

وأقم كياناً جديداً

مثل هذا الكيان هو الكيان الحق

وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان

جاوهر نام

Bibliotheca Alexandrina



0427625